

Elvio Fachinelli

IL BAMBINO
DALLE UOVA D'ORO



ADELPHI

Raccogliendo nel 1974 interventi apparsi nell'arco di circa un decennio, Elvio Fachinelli additava proprio negli scarti e nelle devianze di un «procedere asistemático» le ragioni della loro intima coerenza. Snodi decisivi della psicanalisi, e più in generale dei mutamenti della società contemporanea, vengono anzitutto affrontati attraverso chiose e commenti a testi di maestri quali Freud, Reich, Benjamin o a narrazioni di pazienti: il saggio di Freud sulla «negazione», ad esempio, consente a Fachinelli di rileggere con magistrale acutezza il «disagio della civiltà» e il rapporto tra «analità» e «denaro» (da cui il «bambino dalle uova d'oro» del titolo), mentre il referto clinicamente delirante di una paziente psicotica, Rose Thé, è sorprendentemente eletto a metafora dell'ambiguità dell'utopia sessantottesca, fondata su «intelaiature ideologiche» già obsolete all'atto di nascita. E anche laddove lo sguardo si appunta su temi disparati e in apparenza eccentrici -dai deficit delle politiche per l'infanzia all'identità dei «travestiti» e dei loro clienti, dal marxismo in Cina alla lettura in prospettiva freudiana e lacaniana dell' *Otello* di Shakespeare o della *Lettera rubata* di Poe -, sempre riaffiorano e si impongono possibilità interpretative inattese e interrogativi radicali sulla psicanalisi stessa.

Di Elvio Fachinelli (1928-1989) Adelphi ha pubblicato *Claustrofilia* (1983), *La mente estatica* (1989; nuova edizione, 2009) e *La freccia ferma* (1992). Allo stesso Fachinelli si deve la traduzione degli scritti di Freud, Reich e Benjamin presenti nel volume.

«Reincontreremo, sulla strada di Tebe, una sfinge senza più maschera, e un soggetto, di cui non conosciamo ancora il nome, col quale potremo forse scambiare *giuste domande e giuste risposte*».

La cornice della copertina è ripresa dal motivo di un piccolo grembiule proveniente dalla Guyana.

SAGGI

NUOVA SERIE

64

DELLO STESSO AUTORE:

Claustrofilia

La freccia ferma

La mente estatica

Elvio Fachinelli

**IL BAMBINO DALLE UOVA
D'ORO**

ADELPHI EDIZIONI

© 2010 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-2473-6

INDICE

PREMESSA

PREMESSA ALLA TERZA EDIZIONE

RICOGNIZIONE

LA NEGAZIONE

L'IPOTESI DELLA DISTRUZIONE IN
SIGMUND FREUD

SUL TEMPO DENARO ANALE

MATERIALISMO DIALETTICO E
PSICANALISI

A PROPOSITO DI JUNG

IL MAGISTRATO E LA TARANTOLA

LO SCRIBA E GLI ANIMALI

ROTTURA

AVVENGA IL TUO REGNO!

IL DESIDERIO DISSIDENTE

IL DESIDERIO DISSIDENTE

GRUPPO CHIUSO O GRUPPO APERTO?

SEGNALE DELL'AVVENIRE

CHE COSA CHIEDE EDIPO ALLA SFINGE?

PROGRAMMA PER UN TEATRO PROLETARIO
DI BAMBINI

PREMESSA

SCHEMA DI TENSIONE

SCHEMA DI SOLUZIONE

IL SENTIERO A ZIG ZAG

MASSE A TRE ANNI

ELVIO CACATO

SCASSABAMBINI

DIARIO DELL'IMMAGINARIO POLITICO

DOV'È LIN PIAO?

TRAVESTITI

IL PARADOSSO DELLA RIPETIZIONE

IL BAMBINO DALLE UOVA D'ORO

a Herma

Figurano tra parentesi quadre le integrazioni ai dati bibliografici originali.

PREMESSA

Raccolgo qui quasi tutto ciò che ho scritto e pubblicato, per lo più in riviste, dal 1965. Si tratta quindi in gran parte di materiale edito, ma talvolta semiclandestino e talvolta introvabile.

Montale disse una volta che non vedeva la necessità di pubblicare un libro *ogni decennio*. Dato che riunisco qui il materiale di un decennio di attività scrittoria, potrei felicitarmi con me stesso di una sobrietà quasi montaliana e di essere sfuggito al prurito dello scrivere. In verità le cose sono più complicate. Al posto di sobrietà dovrei mettere resistenza allo scrivere, impazienza, rimorsi certo un po' ridicoli ma effettivi, e tutto il resto. Il risultato si potrebbe definire un libro di viaggio attraverso la psicanalisi, e oltre. Un libro in cui alla descrizione di nuovi paesaggi si accompagna il resoconto dei mutamenti intervenuti in quello di partenza.

Gli anni in cui questo libro si è formato, come per strati successivi, sono infatti quelli della più radicale messa in questione del procedimento freudiano; gli anni in cui ha trionfato ed è entrata concettualmente in crisi irrimediabile quella psicanalisi *pronta alla risposta*, di cui si parla in uno scritto di questo libro (*Che cosa chiede Edipo alla sfinge?*). Ad essa vien contrapposta l'esigenza di un sapere che proponga altre domande, altri interrogativi. Un sapere *inquietante*, e sapere dell'*inquietante* (*das*

Unheimliche), come fu quello di Freud rispetto alla coscienza della società occidentale del suo tempo; un sapere che, come quello, scopra e dica l'inquietante in ciò che in apparenza ci è più familiare e consueto.

È in questa prospettiva che ho lavorato in questi anni. E il libro che ne è nato è un libro fratturato, e che non cela le proprie fratture. In questo non vedo una lacuna, ma piuttosto una conseguenza della via scelta: qui la coerenza del discorso passa attraverso le deviazioni e gli scarti di un procedere asistemático.

Questo procedere asistemático si lega a una curiosità spinta, che non ho difficoltà ad ammettere. Stando così le cose, mi sembra giusto invitare il lettore a cominciare da dove vuole, seguendo le sollecitazioni della *sua* curiosità. Arriverà quasi sempre al centro.

Ogni articolo è il nucleo sintetico di un argomento. Alcune volte mi è capitato di dover svolgere quest'argomento in stretto rapporto, per non dire simbiosi, con un testo (saggio, resoconto, registrazione), che risulta indispensabile alla comprensione. Esso viene quindi riprodotto, senza alcuna preoccupazione d'«autore»; per Freud, Reich, Benjamin, si tratta di testi inediti in Italia e la traduzione è opera mia. L'ordinamento è sostanzialmente cronologico; in alcuni casi, si è preferito tener conto del significato del testo rispetto al passato, o della sua tensione verso il lavoro futuro, e ne è derivato qualche spostamento. In vari punti sono state aggiunte

delle note, scritte nel corso della preparazione del libro (estate 1973), che non intendono completare né correggere ciò a cui si riferiscono; esse testimoniano piuttosto di un interesse attuale e nell'insieme possono fornire un asse di discussione del libro.

La difficoltà (o il rifiuto) di un titolo complessivo mi ha indotto a usarne uno che è ricavato da una singola sua parte. Il bambino dalle uova d'oro (che si vedrà spuntare nel *Tempodenaro anale*) poteva essere sostituito dal desiderio dissidente, ormai «storico», o dal magistrato tarantolato, ecc. Dal momento che non è stato sostituito, servirà benissimo, io credo, a rappresentare l'intero.

Questo libro non sarebbe nato senza le affettuose spinte di Lea Melandri e Luisa Muraro, gli incoraggiamenti di Franco Rella e le richieste di amici e ignoti. A loro il mio ringraziamento.

Settembre 1973

E. F.

PREMESSA ALLA TERZA EDIZIONE

Riaprire un proprio libro a distanza di qualche anno, nel momento in cui l'editore ne decide la ristampa, vuol dire esporsi a un assalto di sentimenti contraddittori. Gli stessi, o quasi, che si provano estraendo da un cassetto lettere e fotografie di un periodo tra i più intensi ed amorosi del nostro passato.

Mi espongo a questo rischio e, a parziale differenza di ciò che succede di solito rileggendo i propri carteggi privati, mi ritrovo in buona parte a contatto con cose di oggi.

Non è vero, almeno nel mio caso, che rileggersi dopo alcuni anni voglia dire leggersi con gli occhi di un altro, avere la sorpresa e fare l'esperienza rarissima di incontrare qualcuno che poi porta il nostro stesso nome. Rileggendo, invece, non soltanto so già «come va a finire», ma anche ritrovo le giunture e i nodi dello scritto, quei passaggi interni che in generale sfuggono nel ritmo consueto della lettura e che forse soltanto un traduttore, o un buon correttore di bozze, sono in grado di cogliere.

La differenza si pone invece nella distanza con cui scopro di guardare ai singoli scritti; è una distanza che varia dall'uno all'altro e che segue un andamento irregolare. Sono più distante oggi da quegli scritti nei quali, al momento della loro stesura, era presente, sia pure in modo impercettibile, una suggestione esterna; sono più vicino a quelli nei quali mi sono mosso in modo

più impreveduto, anche per me, e che allora suscitavano spesso biasimo o rifiuto. La sorpresa è di scoprire che questa vicinanza, diciamo quest'interesse maggiore, è ora condiviso anche da altri, sia pure in modi molto diversi e non tutti piacevoli.

Farò alcuni esempi chiarificatori. Quando uscì nella rivista «Il Corpo» la traduzione della *Verneinung* [*La negazione*] di Freud, insieme al mio commento, un giovane filosofo marxista, al cui giudizio tenevo molto, mi disse di averli trovati incomprensibili. Non disse, ma si capiva, che per lui erano anche superflui, forse dannosi. Oggi la *Verneinung*, attraverso Lacan e i suoi esegeti italiani, è entrata nella nostra cultura e non c'è forse giovane filosofo, militante o no, che non si senta in dovere di averla sott'occhio, un po' come alcuni non riescono a dormire se non hanno un bicchier d'acqua sul comodino.

Oppure prendiamo la coppia di articoli usciti nel 1968: *Il desiderio dissidente* e *Gruppo chiuso o gruppo aperto?* In essi fissavo alcuni punti problematici, ponendoli in correlazione: il desiderio, il bisogno, la morte in senso proprio e la morte del desiderio, negli individui e nei gruppi; la chiusura rispetto all'esterno, con formazione di «sette»... Ciò che è avvenuto qui, a differenza di quel che è capitato alla *Verneinung*, non è un'avventura culturale. Tutta la realtà circoscritta da quei termini collegati è esplosa in frammenti, che negli anni successivi si sono via via allontanati gli uni dagli altri: si sono formati movimenti «desideranti»; la «teoria dei bisogni» ha incontrato gruppi di giovani metropolitani che dei bisogni si sono fatti un'identità, prima ancora che uno slogan; la morte stessa, assunta in

gruppi rigorosamente chiusi, è diventata arma assoluta di formazioni clandestine. È necessario riconoscere che *tutto* questo era contenuto, in modo implicito o esplicito, nel '68. Ciò che viviamo oggi, a oltre dieci anni di distanza, è in gran parte il dispiegamento nel tempo di quell'esplosione, una caduta di meteoriti che testimoniano di qualcosa che è avvenuto molto tempo fa.

In quei due articoli, avevo avvertito un percorso *possibile*, nel caso in cui il movimento di quei giovani non fosse riuscito a tener saldo in pugno il processo che chiamavo di «accomunamento» tra sé e «la massa sterminata offerta alla propria comunicazione» (pp. 135-36). Il possibile è diventato reale ed è questo presente che abbiamo ora di fronte.

Ora, è significativo notare come, mentre il '68 è esploso, ciò che criticavo nell'articolo *Dov'è Lin Piao?* è rimasto in apparenza immutato - e tra l'una e l'altra cosa c'è un chiaro rapporto. Il '68 si è frantumato perché non è riuscito a rompere il rapporto complesso, e nient'affatto univoco, che unisce le grandi masse alle istituzioni storico-politiche di matrice marxista. Alla sua frantumazione ha corrisposto un loro irrigidimento di fondo. È emblematico che il 1968 sia anche Vanno dei carri armati sovietici a Praga: per molti anzi, in segreto, è proprio questo il '68 da ricordare. La normalizzazione, non la rivoluzione.

È vero, la statua di Marx ha subito negli ultimi anni più di una picconata, e in alcuni punti appare il vuoto sottostante. Ma le istituzioni e gli stati che si reclamano di Marx non sembrano, in apparenza, aver subito offesa di rilievo. C'è qui un altro presente, con un'altra insistenza e

durata, che il '68 ha in complesso tralasciato e sul quale si è spezzato.

Siamo così giunti a quella tematica del tempo che, ben evidente nel libro (da *Il tempodenaro anale* a *Il paradosso della ripetizione*) è presente anche ora nel mio lavoro (*Annullamento e tempo ossessivo*, in *Il tempo in psicoanalisi*, a cura di Andrea Sabbadini, Feltrinelli, Milano, 1979 e *La freccia ferma: tre tentativi di annullare il tempo*, L'erba voglio, Milano, 1979 [Adelphi, Milano, 1992]). Questa è una tematica direttamente personale, che non mi sembra aver ripercussioni di rilievo all'esterno. Qui il mio interesse non coincide con quello di altri e solo il tempo, appunto, dirà se questa situazione è destinata a perdurare.

Milano, ottobre 1979 E. F.

RICOGNIZIONE

LA NEGAZIONE¹

DI SIGMUND FREUD

Il modo in cui i nostri pazienti presentano le loro associazioni durante il lavoro analitico ci fornisce lo spunto per alcune osservazioni interessanti. «Ora lei penserà che io voglia dire qualche cosa di offensivo, ma in realtà non ho questa intenzione». Comprendiamo, questo è il rifiuto, mediante proiezione, di un'associazione che sta or ora emergendo. Oppure: «Lei chiede chi possa essere questa persona del sogno. Non è mia madre». Noi rettifichiamo: dunque è la madre. Ci prendiamo la libertà, nell'interpretazione, di trascurare la negazione e di cogliere il puro contenuto dell'associazione. È come se il paziente avesse detto: «Per la verità, mi è venuta in mente mia madre per questa persona, ma non ho voglia di considerar valida l'associazione».

Talvolta si riesce a procurarsi in modo assai comodo un chiarimento desiderato sul materiale rimosso inconscio. Si domanda: Qual è secondo Lei la cosa più inverosimile fra tutte in quella situazione? Che cosa a Suo parere era allora più lungi da Lei? Se il paziente cade nella trappola e

nomina la cosa in cui gli riesce di credere di meno, quasi sempre così facendo confessa la cosa giusta. Un grazioso conrispettivo di questa prova si produce spesso nell'ossessivo che sia già stato iniziato alla comprensione dei suoi sintomi: «Mi è venuta una nuova idea ossessiva. Ho pensato lì per lì che potesse significare esattamente questo... Ma no, questo non può certo essere vero, altrimenti non mi sarebbe potuto venire in mente». Ciò che egli respinge con questa motivazione carpitata alla cura è naturalmente il giusto significato della nuova rappresentazione ossessiva.

Il contenuto rimosso di una rappresentazione o di un pensiero può dunque penetrare nella coscienza a condizione di farsi negare. La negazione è un modo di prendere conoscenza del rimosso, in verità già una revoca della rimozione, ma certo non un'accettazione del rimosso. Si vede come la funzione intellettuale si scinde qui dal processo affettivo.

Con l'aiuto della negazione viene annullata soltanto una conseguenza del processo di rimozione, quella per cui il contenuto della rappresentazione interessata non giunge alla coscienza. Ne risulta una sorta di accettazione intellettuale del rimosso, persistendo l'essenziale nella rimozione.² Nel corso del lavoro analitico diamo spesso luogo a un'altra variante, molto significativa e piuttosto sorprendente, della stessa situazione. Ci riesce di dominare anche la negazione e di raggiungere la piena accettazione intellettuale del rimosso - il processo di rimozione in se stesso non è con ciò ancora sospeso.

Dato che il compito della funzione di giudizio intellettuale consiste nell'affermare o negare

contenuti ideativi, le osservazioni precedenti ci conducono all'origine psicologica di questa funzione. Negare alcunché nel giudizio significa in sostanza: questa è una cosa che più di tutto mi piacerebbe rimuovere. La condanna è il surrogato intellettuale della rimozione, il suo no un contrassegno della stessa, un certificato d'origine, all'incirca come il «made in Germany». Mediante il simbolo della negazione il pensiero si libera dai limiti della rimozione e si arricchisce di contenuti, dei quali non può fare a meno per la sua prestazione.

La funzione del giudizio ha in sostanza due decisioni da prendere. Essa deve concedere o negare una qualità a una cosa e deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà a una rappresentazione. La qualità sulla quale si deve decidere potrebbe essere stata in origine buona o cattiva, utile o dannosa. Espresso nel linguaggio dei più antichi moti pulsionali orali: questo lo voglio mangiare o lo voglio sputare e in una traduzione successiva: questo lo voglio introdurre in me e questo escluderlo da me. Cioè: sia esso in me o fuori di me. L'originario io-piacere vuole, come ho indicato altrove, introiettare in sé tutto il bene, rigettare da sé tutto il male. Ciò che è male, ciò che è estraneo all'io, ciò che si trova al di fuori, è per esso in un primo tempo identico.³

La seconda decisione della funzione del giudizio, quella che concerne l'esistenza reale di una cosa rappresentata, interessa l'io-reale definitivo, che si sviluppa dall'iniziale io-piacere. (Prova di realtà).

Ora non si tratta più del fatto che ciò che si percepisce (una cosa) debba essere oppure no accolto nell'io, bensì del fatto che una certa cosa,

presente nell'io come rappresentazione, possa essere ritrovata anche nella percezione (realtà). È di nuovo, come si vede, una questione di fuori e dentro. Il non-reale, il puramente rappresentato, il soggettivo, è soltanto dentro; l'altro, il reale, è presente anche fuori. In questa evoluzione il riguardo per il principio di piacere è stato messo da parte. L'esperienza ha insegnato che non è importante solo il fatto che una cosa (oggetto di soddisfacimento) possenga la qualità «buona», vale a dire meriti d'essere accolta nell'io, ma anche il fatto che essa esista nel mondo esterno, di modo che ci si possa impadronire di essa secondo il bisogno. Per comprendere questo progresso, è necessario ricordare che tutte le rappresentazioni derivano da percezioni, sono ripetizioni di esse. In origine dunque già l'esistenza della rappresentazione è una garanzia della realtà del rappresentato. Il contrasto fra soggettivo e oggettivo non esiste sin dall'inizio. Esso s'instaura soltanto per il fatto che il pensiero possiede la facoltà di rendere nuovamente attuale, attraverso la riproduzione nella rappresentazione, qualche cosa che è stata un tempo percepita, senza che sia necessaria la presenza dell'oggetto all'esterno. Il fine primo e più immediato dell'esame di realtà non è dunque quello di trovare nella percezione reale un oggetto corrispondente al rappresentato, bensì di ritrovarlo, di convincersi che è ancora presente. Un ulteriore contributo all'alienazione dell'oggettivo dal soggettivo proviene da un'altra attitudine della facoltà intellettuale. La riproduzione della percezione nella rappresentazione non ne è sempre la ripetizione fedele; può risultare modificata da omissioni, alterata da fusioni di vari elementi. L'esame di realtà deve dunque

controllare sino a che punto si spingono queste deformazioni. Si riconosce però come condizione per l'instaurarsi della prova di realtà il fatto che siano andati perduti degli oggetti che una volta avevano portato a un soddisfacimento reale.

» Il giudicare è l'azione intellettuale che decide la scelta dell'azione motoria, pone un termine al differimento del pensiero e traspone dal pensiero all'azione. Anche sul differimento del pensiero mi sono già espresso altrove. Esso dev'essere considerato un'azione di prova, un tastare motorio con scarso dispendio di energia. Riflettiamo: dov'è che l'io ha esercitato in precedenza siffatto tastare, in quale punto ha imparato la tecnica che ora applica nei processi ideativi? Questo è accaduto all'estremità sensoria dell'apparato psichico, nelle percezioni di senso.

Secondo la nostra supposizione infatti la percezione non è un processo puramente passivo, ma l'io invia periodicamente piccole quantità d'investimento nel sistema percettivo, mediante le quali assaggia gli stimoli esterni per ritirarsi di nuovo dopo ogni puntata di questo genere.

Lo studio del giudizio ci schiude forse per la prima volta la comprensione dell'origine di una funzione intellettuale dal giuoco dei moti pulsionali primari. Il giudicare rappresenta l'evoluzione progressiva e funzionale dell'inclusione nell'io o dell'espulsione dall'io, che in origine avvenivano secondo il principio di piacere. La sua polarità sembra corrispondere all'opposizione dei due gruppi di pulsioni da noi supposti. L'affermazione - come sostituto dell'unificazione - appartiene all'Eros, la negazione - conseguenza dell'espulsione -

alla pulsione di distruzione. Il generale gusto del dire di no, il negativismo di alcuni psicotici va inteso verosimilmente come un indizio della dissociazione delle pulsioni per detrazione delle componenti libidiche. Ma il compimento della funzione di giudizio è reso possibile soltanto dal fatto che la creazione del simbolo della negazione ha consentito al pensiero un primo gradino d'indipendenza dai risultati della rimozione e con ciò anche dalla costrizione del principio di piacere.

Concorda assai bene con questo modo d'intendere la negazione il fatto che nell'analisi non si scopra alcun «no» proveniente dall'inconscio e che il riconoscimento dell'inconscio da parte dell'io si esprima in una formula negativa. Nessuna dimostrazione più forte della riuscita scoperta dell'inconscio, del momento in cui l'analizzato reagisce ad essa con la frase: Questo non l'ho pensato oppure: A questo non ho (inai) pensato.

L'IPOTESI DELLA DISTRUZIONE IN SIGMUND FREUD

*Nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura
notione.*

1. Un'occhiata alle date: nel '20 *Al di là del principio di piacere*, nel '23 *L'io e l'es*, nel '29 *Il disagio della civiltà*. Dalla guerra, dalle rivoluzioni, fino alla grande crisi (e più in là, fino ai prodromi del nazismo): una certa riflessione di Freud, quella che per un verso c'interessa di più,

ora, può di sicuro venir ricondotta, ed è stato fatto, a un tentativo di esorcizzare, dandole un nome, una realtà di angoscia personale (e collettiva). Ma anche in Freud, com'è ovvio, l'indicazione del fondamento affettivo, ossia nodo di storia individuale, non dispensa dall'esame interno del testo, anzi lo sollecita, per non correre il rischio di diventare semplice giustificazione di esso o, che in fondo è lo stesso, pretesto per un rifiuto.

La premessa ha valore retrospettivo e si riferisce all'accoglienza tra impacciata e smarrita ricevuta nell'ambito psicanalitico dalla elaborazione freudiana del cosiddetto istinto di morte.⁴ Rifare la storia delle reazioni ch'essa suscitò significherebbe probabilmente ricostruire una delle linee di frattura più fonde e durature dissimulate, al di là della apparenza, nella ornata corona delle società freudiane, anche là dove la nozione di istinto di morte, considerata desueta, «speculativa», non pare incidere nella pratica clinica. Qui mi propongo di individuare, soprattutto attraverso l'analisi di uno scritto centrale e poco noto di Freud, il significato che essa assume nel suo pensiero; premessa necessaria per una successiva valutazione dell'ordine di problemi che in questo modo egli pone e tenta di risolvere.

2. La *Negazione*, l'oscura *Verneinung* — sotto la superficie scorrevole, trasparente, un fondo enigmatico - è un brevissimo scritto posteriore di cinque anni alla «svolta» di *Al di là del principio di piacere*. Inserita a metà strada fra questa e *Il disagio*, il suo carattere eminentemente teorico la isola dai numerosi contributi clinici, o prevalentemente clinici che la precedono e

seguono; fa inoltre sì ch'essa goda ancor oggi tra gli analisti di una fama *parziale* abbastanza caratteristica; direi unica fra le opere di Freud.

Nello schema essa ripete in nuce uno svolgimento comune ad altri suoi scritti: rilevazione, che è spesso scoperta, di una sfumatura del comportamento tipica nella sua marginalità e passaggio ellittico, quasi perentorio, a una serie di considerazioni che investono la centralità del soggetto. Per fare qualche esempio: in *Un bambino viene picchiato*, l'osservazione incuriosita di una stereotipa fantasia di percosse infantile porta ad approfondire dialetticamente l'origine delle perversioni sessuali; in *Al di là del principio di piacere*, dallo strano «gioco del rocchetto» di un bambino, dal ripetersi coattivo di situazioni penose (i sogni delle nevrosi traumatiche, episodi o impostazioni infantili nel rapporto di traslazione) si passa alla enunciazione del *Todestrieb* e a quella definizione della vita come «discesa verso la morte», destinata a caricarsi nei contemporanei di risonanze mistiche, estranee al senso del lavoro di Freud. La teoria in lui sembra infatti nascere dall'immersione in una realtà ambigua, polivalente; l'esistenza (riconosciuta, mai mistificata) di una rete di rapporti divergenti, escludendo una interpretazione lineare, suggerisce provvisoriamente una relazione teorica che non è esplicativo-causale, quanto, più spesso, simbolico-descrittiva. È questa la ragione, in fondo, di quell'assenza di «sistema» - intendendo per tale un «principio» e un «coronamento», una «costruzione» progressiva - che colpisce chi legga Freud.

Ma vediamo qual è l'osservazione che gli fornisce lo spunto per questo scritto: «Il modo in cui i nostri pazienti presentano le loro associazioni durante il lavoro analitico ci fornisce lo spunto per alcune osservazioni interessanti. "Ora lei penserà che io voglia dire qualche cosa di offensivo, ma in realtà non ho quest'intenzione". Comprendiamo, questo è il rifiuto, mediante proiezione, di un'associazione che sta or ora emergendo».

Il punto di partenza è dunque una sorta di *excusatio non petita* da parte del soggetto, che sorge in varie circostanze del rapporto analitico (oltre che, naturalmente, nella vita di ogni giorno). Il rifiuto diretto, oppure la proposizione cautelativa, l'ipotesi più «azzardata», hanno spesso il significato opposto: di indiretta conferma della verità. (Spesso, evidentemente non sempre: qui Freud si sofferma su un aspetto tipico dell'ambiguità del no, come anni dopo, in *Costruzioni nell'analisi*, si diverte a sciogliere l'ambiguità del sì).

Delineate con ironica seriosità alcune altre situazioni di significato affine, Freud ci dice: la verità emerge, qui, come negazione della verità ed è anzi questa negazione che consente il suo emergere. Ma in questo modo essa non viene riconosciuta («persistendo l'essenziale nella rimozione»). V'è di più: quand'anche venga riconosciuta, quand'anche la negazione venga negata e si giunga alla «piena accettazione intellettuale» della verità, il processo di occultamento, di mistificazione - cioè il processo di rimozione - non è ancora sospeso, tolto (*aufgehoben*). Vale a dire: manca l'integrazione del fatto storico - accolto intellettualisticamente,

descrittivamente - nel contesto globale della vita del soggetto.

Freud indica in questo modo con chiarezza uno dei più comuni vicoli ciechi della psicanalisi: l'accettazione intellettuale della parola dell'analista, che diventa parola sovrapposta alla verità del soggetto; con essa non coincidente anche nella coincidenza formale. E in un senso più generale, coglie uno stato intellettualistico, letteralmente dissociato, della verità individuale e di gruppo, che doveva trovare espressione compiuta nel mondo ideologizzato succeduto alla sua epoca. Un mondo talmente saldo e compatto, al di là delle pur profonde lacerazioni, che la psicanalisi - fatto più volte segnalato - è passata, o tende continuamente a passare, da tecnica volutamente demistificante applicata essenzialmente all'individuo a spiegazione semi-magica ad uso del gruppo, con funzioni di rinforzo e razionalizzazione di ciò che, nella realtà, è intrinsecamente irrazionale.

Come è stato rilevato dall'Hyppolite (in «La Psychanalyse», I, 1956) il procedimento seguito da Freud richiama abbastanza esplicitamente il metodo hegeliano; in questo senso aggiungerei che una singolare analogia è rintracciabile tra questo affermarsi della verità nel suo rifiuto, in Freud, e il passaggio, nella logica di Hegel, dal giudizio di esistenza positivo a quello negativo, in cui il primo trova la sua *verità* nel secondo e questo asserisce una verità di genere più ampio. Di fatto la negazione intellettuale, definita *Ersatz* della rimozione, e quindi ascritta ai meccanismi di difesa, di occultamento della verità istintuale, supera la rimozione propriamente detta e libera il pensiero dai limiti di questa, *pur rimanendo essa stessa rimozione*. È questo uno (lei nodi di

fertile ambiguità del pensiero di Freud, troppo spesso confinato nell'ambito di un angusto giardinetto positivistico.⁵

Per giungere a quest'affermazione, Freud si addentra nella «origine psicologica» della funzione di giudizio intellettuale, che «deve concedere o negare una qualità a una cosa» (giudizio di qualità) e «deve accordare o contestare l'esistenza nella realtà a una rappresentazione» (giudizio di realtà).

Riferito alla sua matrice pulsionale, il giudizio di qualità corrisponde a un primordiale dentro o fuori: buono è ciò che voglio mangiare - introdurre in me, cattivo ciò che voglio sputare - escludere da me.⁶ Il giudizio di realtà, successivo e più complesso, ripropone un movimento analogo, ma come rapporto tra rappresentazione e percezione (realtà); la prima è all'inizio una replica e quindi nello stesso tempo una garanzia di realtà dell'oggetto percepito; alla perdita del (primordiale) oggetto di soddisfacimento corrisponde l'affermarsi del pensiero come capacità di rappresentare l'oggetto perduto: e quindi il giudizio (o meglio prova) di realtà ha per fine il *ritrovamento* dell'oggetto all'esterno. In questa vicenda si attua il passaggio dal principio di piacere a quello di realtà e si completa la distinzione tra soggetto e oggetto. L'alternativa della prima fase: ciò che è dentro - ciò che è fuori, dominata dal principio di piacere, corrisponde a un meccanismo di «tutto o nulla» ancora primitivo; in quella affine della seconda fase: ciò che è dentro - ciò che è dentro e fuori, si afferma la complessità dell'apparato psichico ormai differenziato. Ma appare conservato lo schema di un tragitto a doppio

senso esterno-interno (percezione-rappresentazione-pensiero come azione di prova modellata sul meccanismo della percezione) e si accentua il senso di un tentativo di recupero, di ripetizione del primitivo stato di indifferenziazione. È insomma implicita l'allusione a quella tendenza caratteristica dell'organismo vivente (in *Al di là del principio di piacere*) che mira a replicare uno stato anteriore, seguendo però rigorosamente le specifiche «deviazioni» adottate dalla vita nella sua «corsa verso la morte».

Intorno a questo motivo, è evidente, s'intreccia un ricchissimo plesso culturale: procedendo per accenni, basterà pensare all'immagine platonica dell'ana-mnési, essa stessa di derivazione orfica; o alla *Er-innerung* hegeliana, rievocazione degli «spirili precedenti» attraverso cui si costituisce il sapere assoluto; alla *Wiederholung* heideggeriana, così prossima e distante dalla (,uasi coeva freudiana... Questo schema tormentoso, ripetizione monotona nella storia della cultura, mentre indica una difficoltà irrisolta, trasforma ogni tentativo di soluzione in *mito*: cioè in ipotesi non giustificabile ma verosimile, semplice preludio consapevole -sia in Platone che in Freud - di una fondazione del discorso scientifico. Per far uso di un'immagine solo parzialmente metaforica, direi che Freud s'inoltra qui sino alle soglie della percezione, lasciando a Melanie Klein e ai suoi discepoli l'intera conquista del reame dei fantasmi preperceptivi.⁷

In questa luce emerge l'asserzione centrale dello scritto: «la polarità (del giudizio) sembra corrispondere all'opposizione dei due gruppi di pulsioni» descritti in *Al di là del principio di*

piacere: l'affermazione alle pulsioni di vita, la negazione alle pulsioni distruttive. E ovvio che l'attività del giudicare comporta l'alternanza dialettici del sì e del no, tanto è vero che l'indebolirsi di questa scansione, la prevalenza irrigidita del no, porta al negativismo schizofrenico. Ma, insiste Freud, l'attività del giudicare è consentita unicamente dalla «creazione del simbolo della negazione», che svincola il pensiero dai limiti della rimozione e con ciò anche dalla costrizione del principio di piacere. Si delinea insomma una sorta di asimmetria (Hyppolite) tra affermazione e negazione; e questa ultima, derivata dalla tendenza antivitale, rappresenta in quanto primordiale funzione simbolica un superamento della rimozione e insieme una trasposizione, ad un altro livello e nelle condizioni imposte dal principio di realtà, della sua attività rivolta contro la pulsione. Vedremo tra poco il significato di tale conclusione. Freud a questo punto si riallaccia semplicemente alle esperienze cliniche dell'inizio: nell'inconscio, dove pure esiste la tendenza distruttiva, non si trova la negazione, che presuppone una elaborata linea di difesa rivolta contro la pulsione; la sua comparsa nella parola dell'analizzato indica per l'appunto l'intervento di tale linea difensiva e con ciò stesso l'emergere della pulsione contestata.

3. Rileggendo *Al di là del principio di piacere*, si ha effettivamente l'impressione che gli argomenti biopsicologici con cui Freud introduce e giustifica la nozione di *Todestrieb* siano ad uno ad uno criticabili e non decisivi, anche per lo stesso Freud, mentre il concetto acquista via via

maggior resistenza. Del resto si sa che Freud passò in proposito da un atteggiamento inizialmente molto cauto a una convinzione sempre più s'aida, basata sul fatto che esso permetteva quella «semplificazione, che non trascura né violenta i fatti, a cui tendiamo nel lavoro scientifico» (*Il disagio della civiltà*). Si potrebbe indicare nelle sue varie tappe l'evoluzione cui andò incontro la teoria psicanalitica in genere, e la teoria delle pulsioni in particolare; quella lenta e tortuosa logica dei fatti che rinuncia a precorrerli, rinuncia alla «priorità e originalità» per non tradirli; si potrebbero ritrovare, dico, al di là delle contraddizioni apparenti, alcune necessità intrinseche che portarono Freud dalla distinzione tra pulsioni dell'io (o della conservazione individuale) e pulsioni sessuali, attraverso la loro unificazione nel concetto di libido come energia generale dell'apparato psichico, alla scoperta nella coazione a ripetere del dissidio fondamentale tra Eros e Tanatos. Si tratta di una ricerca storica che è già stata fatta varie volte, e che in fin dei conti rivela una continuità di fondo anche là dove i contemporanei (basti pensare a Jones!) riscontrarono una frattura. D'altra parte, la descrizione che Freud fa di Tanatos in *Al di là del principio di piacere*, come di una forza «muta» all'interno dell'organismo che diventa manifesta quando è deflessa all'esterno, è stata ripetutamente contestata sulla base di numerosi fatti che vanno dalla sinistrosi alla tossicomania fino al masochismo e al suicidio. Si è inoltre cercato di individuare una evoluzione di Tanatos parallela e contemporanea a quella di Eros. Ciò che importa comunque in questo tipo di situazioni non è tanto il rimando (necessariamente indiretto; e cauto) alla pulsione

di morte, quanto la rivelazione di uno svincolamento sinistro delle valenze autoaggressive. La possibilità di una *defusione* istintuale: in cui Tanatos acquista il significato univoco, preciso, che ad esso manca nelle comuni situazioni di confluenza con Eros.

Non è infatti il caso di attribuire a Eros e a Tanatos quella connotazione ingenuamente manichea di buono e di cattivo,⁸ di cui fa spesso uso il culturalismo postfreudiano per liquidare rapidamente l'esigenza dialettica che essi incarnano nel pensiero di Freud dopo il '20. Sembra ormai chiaro come l'eliminazione pura e semplice del concetto di istinto di morte, avvenuta storicamente in nome di un «buon senso» scienziato che si effonde in una vasta zona dell'ideologia americana, fosse tra le essenziali premesse logiche per la dislocazione dell'ambito psicanalitico in direzione di un buon *adjustment* socio-affettivo. Eliminando il negativo, il non perfettibile, ciò che sempre intimamente contesta il desiderio e la vita, eliminando la morte, è facile arrivare ad una concezione di progresso «ordinato», «armonico», della personalità, superati alcuni «ostacoli» contingenti di ordine ambientale. Insomma una sorta di rousseauismo rovesciato, edificante; che da un lato accentua la positività «naturale» dell'io, dell'istanza cosciente, ne dilata l'autonomia nei confronti dell'inconscio postulando un'energia neutrale al servizio delle sue funzioni sintetiche e discriminative; dall'altro lato riconduce per intero l'aggressività, le cui manifestazioni non si possono certo sottintendere, a una frustrazione di vario grado e genere, in definitiva a una risposta all'aggressività altrui; creando insomma un cerchio chiuso che ci deresponsabilizza tutti.

In questo modo si celebra il trionfo del ritorno della psicanalisi nell'ambito della tradizionale psicologia dell'io, sia pure in veste di «sezione speciale»; e però si recide il legame tra preistoria e storia della coscienza, tra radice pulsionale e globalità del comportamento, in cui consiste il nucleo vitale della psicanalisi.⁹

In Freud si è fatta sempre più nitida una consapevolezza di precarietà dell'uomo, di possibile tragedia nella sua evoluzione civile. Per questo verso, *Al di là del principio di piacere* rappresenta la riassunzione esplicita di un problema che pure era presente per accenni molto prima. Si veda per esempio questo passo di uno scritto del 1903: «Le esigenze della civiltà rendono la vita troppo difficile alla maggior parte delle organizzazioni umane... La plasticità delle componenti sessuali ... può certo indurre alla grossa tentazione di raggiungere attraverso la loro sublimazione sempre più spinta maggiori risultati di civiltà... La cosa non può riuscire e se la limitazione della sessualità sarà spinta troppo oltre porterà con sé tutti i danni di uno sfruttamento predace». Qui la civiltà appare costruita a spese dell'istinto sessuale e il limite di pericolo sembra risiedere semplicemente nell' *eccesso*, nel *sovrappiù* di repressione sinora necessario. Ma il dubbio di Freud sulla possibilità di ridurre la repressione sembra abbastanza evidente. Più tardi la formulazione, con l'intervento delle distinzioni introdotte nell'apparato psichico e per effetto della polarità delle pulsioni, si fa più complessa: «Appropriandosi della libido legata agli oggetti verso i quali l'es è spinto dalle sue tendenze erotiche, ponendosi come il solo oggetto di attaccamento amoroso, desessualizzando e sublimando la libido dell'es, l'io lavora in

opposizione agli interessi di Eros, si pone al servizio di tendenze istintuali opposte» (*L'io e l'es*). E qualche pagina più in là: «Dato che il suo lavoro di sublimazione ha per conseguenza una defusione delle pulsioni, con messa in libertà delle pulsioni di aggressione nel super-io, l'io si espone nella sua lotta contro la libido al pericolo di diventare esso stesso oggetto di aggressione e di soccombere». Applicato all'organizzazione sociale, lo stesso schema si ritrova nell'opera *Il disagio della civiltà*. Detto in sintesi: la cultura umana, che è frutto di Eros, per paradosso lo indebolisce sublimandolo. A questo indebolimento si accompagna la liberazione di tendenze aggressive che, assunte dal super-io, aumentano il senso di colpa; diventano cioè autoaggressive. «Il senso di colpa... è il problema più importante della evoluzione civile... il prezzo del progresso civile... è pagato con una riduzione di felicità attraverso l'intensificarsi del senso di colpa». Mentre nella formulazione del 1903 la salvezza dell'uomo sembra consistere in un difficile equilibrio tra repressione-sublimazione e liberazione istintuale, in seguito la sublimazione implica di per sé il pericolo di uno scatenamento di tendenze aggressive, che sono in definitiva rivolte contro il soggetto. L'io lavora inconsciamente al servizio della propria morte.

Possiamo ora intendere il singolare significato - appena alluso nel testo a sé stante - che la negazione assume nel contesto generale del pensiero freudiano. Equivalente e nello stesso tempo superamento della rimozione, essa ne vince la negatività immediata e consente l'inaudita espansione del pensiero; ma tale negatività essa ripete poi, al livello più alto, quello appunto dei simboli, soggiacendo alla prospettiva generale dell'io e dei suoi

meccanismi di repressione-sublimazione. Non solo: ma fra tutti questi essa lascia più chiaramente trasparire la tendenza antivitale cui obbedisce, perché ne è direttamente penetrata; e in essa appare, quasi attraverso uno squarcio del mitico velo di Maja, la possibile finale vittoria della morte.

4. Giunto a questo punto, chi legge può sentirsi colto dal disagio che si accompagna di solito alla enunciazione di siffatte ipotesi generali. Pare quasi che Freud, dopo essersi dichiarato «nemico della fabbricazione di concezioni del mondo», sia approdato addirittura ad una cosmologia in cui l'uomo è agito, giuocato da un Altro da sé che lo manovra dall'interno. Che accenti simili affiorino a tratti negli scritti dell'ultimo periodo, che il tentativo di dominare col pensiero, col *linguaggio*, una situazione sempre più sfuggente e indecifrabile divenga a volte ricorso elusivo alla formula, che per esempio in un'opera come *Il disagio della civiltà* la tensione penetrante che abbiamo conosciuta in *La negazione* si diluisca e disperda qua e là in visione ideologizzante - questo sembra vero, e può essere negato solo da chi non veda come la verità deperisca già nello schema di ripetizione, già nell'uso di essa appena estrinseco.

Ma importa notare che l'obiezione dello «straniero nella macchina» è in fondo quella ricorrente di fronte alla psicanalisi sin da quando Freud, opponendosi in apparenza alla ragione, contestandola addirittura, scoprì l'inconscio. E ciò avvenne accentuando l'unilateralità del pensiero, quasi ponendosi come barbaro di fronte alla più cospicua tradizione scientifica (e

civile) del suo tempo. L'aver delineato, più tardi, la contraddizione interna al desiderio e alla vita, abbandonando così una visione linearmente continua e ottimista, questo significò svelare ancora più a fondo l'inganno della ragione «civile», esponendosi più di prima alle obiezioni e ai rifiuti. Non c'è insomma contrasto di fondo fra gli enunciati anteriori al '20 e le modificazioni successive, poiché in queste prosegue la demistificazione dell'io sovrano, centro e perno dell'universo riflessivo; in direzione di quella «vita dello spirito», per citare la *Fenomenologia*, che è «la vita che sopporta la morte e in essa si mantiene».

Lo stesso Freud era del resto consapevole dell'aspetto forzatamente generico, quando non contraddittorio, delle sue ultime indicazioni (si veda per esempio la lettera a Lou Andreas-Salomé del 1929, pubblicata dal Jones); consapevole che alla linearità dello schema faceva di necessità riscontro il tono perentorio delle conclusioni; ma altrettanto consapevole, direi, del significato che l'immagine di uomo e di possibile destino umano da lui intravista avrebbe assunto negli anni successivi.

Se mi si consente un'analogia: quando Marx, nel 1844, scriveva: «Essere radicale vuol dire prendere le cose alla radice; ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso...»; quando identificava la «possibilità positiva dell'emancipazione» nella «formazione di una classe gravata da catene radicali», egli sapeva che al suo discorso i «critici teologi» avrebbero risposto con la formula «frase utopistica»; che la sua «critica positiva» sarebbe loro parsa «critica totalmente pura, totalmente decisa, totalmente critica». Ma il valore del suo pensiero sta nella tensione

anticipatrice cui sottopone la realtà; in quella «distanza dalla continuità del noto», sulla quale ha insistito in particolare Adorno.¹⁰ Così quando Freud conclude *Il disagio della civiltà*: «Il problema decisivo dell'umanità mi sembra essere se e in quale misura riuscirà alla sua evoluzione civile di padroneggiare il turbamento della convivenza prodotto dall'impulso umano alla aggressione e all'autoannientamento», è troppo facile e persino previsto rimproverargli, da parte dei contemporanei, l'assenza di «scientificità», di «esattezza», la «mitologia» delle sue impostazioni. Ma trent'anni dopo siamo in condizione di avvertire, nella pseudo-banalità della formula, l'esattezza dell'intuizione; di cogliere, sotto la superficie di questo «disagio», che sorprendentemente ricorda la descrizione del giovane Marx: «una sorda pressione di tutti gli strati sociali... un generale malumore inerte... una grettezza altrettanto disposta a disconoscersi quanto a riconoscersi...», l'intensificarsi degli antagonismi distruttivi; un accumulo di violenza manifestatosi sinora in esperimenti preliminari, ma pronto e apparecchiato per la «prova suprema».¹¹

Guardiamoci però bene dal precipitare, dopo questa constatazione, in un epicedio spengleriano sulla fine della civiltà; se Freud, più chiaramente di ogni altro contemporaneo, ha visto stabilirsi uno squilibrio autodistruttivo all'interno dell'uomo, quasi affiorante Medusa che si sostituisce al suo volto, nulla tradirebbe con maggior efficacia il suo pensiero di una compiaciuta attesa dell'Apocalisse. Indicare la profondità del male; delineare la dialettica rovinosa in cui si è inoltrata la ragione quale sinora (cioè storicamente) si è organizzata, e

dopo, soltanto dopo, inserire la esigenza del diverso: questo fa parte di quella durezza liberatrice che è un tratto costante di Freud.

L'opacità, la disperante inerzia che ogni giorno gli tocca ritrovare nel singolo uomo malato sono il postulato necessario del radicale rovesciamento; quasi il varco obbligato per la nuova parusia. Ma Freud è troppo dentro la «sostanza umana» per consentirsi di andar oltre la nuda indicazione di una possibile via d'uscita; troppo distante da quei suoi seguaci o epigoni che credettero di sgominare ogni difficoltà con il ricorso a un nuovo vangelo di esaltazione venerea. Si pensi al programma ambizioso iscritto sul frontespizio della *Interpretazione dei sogni: Acheronta movebo*; trent'anni dopo, nelle ultime pagine de *Il disagio della civiltà*, la mantenuta coerenza del proposito pare appena velata d'amarezza: «M'inchino al rimprovero... di non saper recare alcuna consolazione». Né disperazione, è chiaro; ma piuttosto la consapevolezza del profilarsi -al limite di separazione fra ciò che oggi siamo e il futuro visibile dell'utopia - di una scelta decisiva per l'individuo e per la specie.

(«Il Corpo», I, marzo 1965)

A distanza di qualche decennio, l'ultimo Freud sembra aver ricevuto dalla storia alcune smentite significative. La possibilità tecnica dello sterminio della specie ha imposto, certo non da sola, una sorta di pacificazione forzata agli stati in grado di somministrarlo. Questo è un dato di fatto, che non implica un mutamento qualitativo dell'atteggiamento degli uomini di fronte alla propria aggressività, e quindi lascia aperta la strada all'autodistruzione. Ma questa è stata

perlomeno *rimandata*, o meglio, *messa in riserva*, e si direbbe proprio in virtù della capacità ormai accertata di effettuarla.

In secondo luogo, il problema del *costo* eccessivo della civiltà, che a Freud appariva irresolvibile, ha avuto, anche in questo caso temporaneamente, uno scioglimento imprevisto. Per Freud la civiltà è costruita su esigenze etiche del super-io, che diventano via via troppo alte per gli uomini chiamati a soddisfarle. Per restare nell'ambito dello schema freudiano, si potrebbe dire che negli ultimi decenni è intervenuto uno smantellamento del super-io civile, con emersione in primo piano di pulsioni sessuali e aggressive precedentemente rimosse o sublimite. Indice di questa situazione sarebbero, da un lato, la permissività sessuale, intesa come esplicazione di attività sessuali non segnate, o meno segnate, da senso di colpa, e, dall'altro, una riappropriazione di aggressività da parte dei singoli o dei gruppi, fuori del «monopolio» tradizionale finora esercitato dagli stati. Ci troveremmo di fronte, quindi, a una «astuzia» storica di Eros che, di fronte al pericolo di inaridimento e sterilità individuato da Freud, ricorre a ciò che la saggistica conservatrice considera molto volentieri imbarbarimento, caduta di civiltà e così via. Cioè, proprio per salvare la civiltà, Eros ricorre a una nuova barbarie che è la premessa per il suo ulteriore sviluppo. E come è successo già altre volte nel corso della storia, questa barbarie proviene *dall'esterno* della civiltà esaurita, sotto forma di nuove masse alle quali risultano incomprensibili le sue sottili operazioni. Se la psicanalisi ufficiale avesse tenuto presente questa possibilità di «astuzia» da parte di Eros, avrebbe evitato di cadere in quella

riprovaione «scientifica» dei nuovi, informi comportamenti emergenti nei singoli e nei gruppi, che le è stata propria, e che l'ha di fatto accomunata alla saggistica del rimpianto, di qualsivoglia intonazione. Ma è pur vero che questa possibilità è sfuggita allo stesso Freud. E resta vero che l'esito di questa «astuzia» non è affatto sicuro.

Torniamo qui nell'ambito di quella componente estremista del pensiero di Freud che, anziché smentite, ha incontrato profonde consonanze nel decorso storico più recente. La pulsione di morte non si identifica semplicemente con l'aggressività, che può essere sottomessa e incanalata al servizio di Eros (questo è il caso, per esempio, della «morte atomica» che, almeno finora, ha contribuito alla pacificazione forzata di cui si è detto prima); la pulsione di morte esprime in Freud qualcosa di più profondo e radicale, un pericolo più grande che egli ha chiamato: tendenza a dissolvere le unità organiche, vitali, create da Eros e a ridurle allo stato primevo, inorganico.

In un certo senso, questa tendenza alla dissoluzione della vita, che è stata così frequentemente e facilmente criticata, è una pura trascrizione mitica di un principio fisico fondamentale, vale a dire del secondo principio della termodinamica, o principio della degradazione dell'energia, che afferma l'ineluttabilità della «morte termica» dell'universo, il passaggio irreversibile, in un sistema isolato, da una condizione di entropia più bassa a una di entropia più alta. Questa corrispondenza tra mito e legge scientifica non manca di una certa sinistra ironia.

Ma c'è un altro aspetto, certo più interessante. In questa lotta di esito incerto, e forse, alla fine, negativo, tra Eros e Tanatos, sembra apparire, come in una visione tra il sogno e l'insonnia, la finitezza e l'incompiutezza delle alternative concesse alla specie umana. Alla specie intera, e non a singole culture storiche. È come se ciò che sembrava lontano e perduto nel tempo diventasse improvvisamente ipotesi quotidiana, persino banale; come se d'improvviso l'occhio visionario vedesse da vicino e chiara la possibile conclusione di una lunga vicenda. A questo punto, è persino ovvio rilevare che ciò significa, per Freud, porre il problema del senso e della continuità della cultura cui apparteneva, la cultura occidentale egemone nel mondo; e rompere definitivamente il rapporto ottimistico che essa aveva intrattenuto con se stessa e le proprie mete tecnico-scientifiche, ultime eredi del rapporto con Dio. Si vedano queste sobrie osservazioni: «Non paiono soltanto una fiaba, sono l'appagamento di tutti (o quasi) i desideri favolosi, queste cose che l'uomo, mediante la scienza e la tecnica, ha prodotto sulla terra... Oggi... è diventato lui stesso quasi un dio... una specie di dio-protesi, veramente magnifico quando è equipaggiato di tutti i suoi organi accessori; ma essi non formano un tutt'uno con lui e ogni tanto gli danno ancora del filo da torcere» (*Il disagio della civiltà*, Boringhieri, Torino, 1971, pp. 227-28).

Il dio-protesi si è da allora incredibilmente complicato, e il decorso del mondo si è incaricato di attorcigliare per bene il filo che lo lega ai suoi organi accessori. Visti oggi, i modesti avvertimenti di Freud sembrano *imporci* di imparare dall'esperienza, di cambiare strada. Ma è altrettanto tipico di Freud il non concedere

illusioni: i suoi avvertimenti sono *disarmati* e non serviranno quindi a evitare quel che si sta preparando. Il vecchio indagatore della *felicità* dell'uomo - perché questo, esplicitamente, è il tema del *Disagio* - finisce dunque per urtarsi a una debolezza della verità, che si somma a quella di Eros nella sua lotta con Tanatos, e contribuisce a renderla ancora più incerta e difficile.

1. *Die Verneinung*, in *Gesammelte Werke*, Fisher, Frankfurt am Main, vol. XIV, 1948, pp. 11-15 [trad. it. *La negazione*, in *Opere*, Bollati Boringhieri, Torino, vol. X, 1989. La traduzione di questo e dei successivi scritti di Freud, Reich e Benjamin, ove non diversamente indicato, è dell'Autore].

2. Lo stesso processo è alla base del noto fenomeno di «richiamo». «Che bello non avere più da tanto tempo la mia emicrania!». Questo però è il primo annuncio dell'accesso, di cui si avverte già l'approssimarsi, ma a cui non si vuole ancora credere.

3. Cfr. in proposito le enunciazioni contenute in *Pulsioni e loro sorti* [*Pulsioni e loro destini*].

4. Cosiddetto, per l'uso ormai invalso di tradurre *Trieb* con istinto, e perciò *Todestrieb*: istinto di morte. Ma la «pulsione» freudiana corre in questo modo il pericolo di venir assimilata tout court alla prospettiva «naturalistica» dell'istinto animale, mentre le si toglie quell'accento di «bisogno» umano, di «incitamento a un'attività psichica» che ha in Freud. Pur non rinunciando in alcun modo alla propria matrice organica - nell'ambito di una peculiare biologia umana, che appunto Freud contribuì a creare - la *Triebhaftigkeit* si muove in un'orbita più vasta, come si rileva per esempio in questo passo ben noto: «La dottrina delle pulsioni è la nostra mitologia. Le pulsioni sono esseri mitici, grandiosi nella loro indeterminatezza». {*Nuove conferenze*). O in un altro punto: «Siamo sempre stati colpiti dal presentimento che dietro le numerose piccole pulsioni così attribuite ai fenomeni si celi alcunché di grave e di colossale, a cui vorremmo avvicinarci con circospezione». (Cfr. J. Schotte, in «La Psychanalyse», V, 1959, pp. 114-15).

5. Il richiamo a Hegel non vale (o non soltanto) come riferimento puntuale e accostamento di singole tesi, secondo una tecnica prestigiosa di antico uso accademico, che annega il nuovo nel già noto; ma piuttosto come indicazione di una tendenziale coincidenza tra esperienza analitica ed esperienza dialettica, su cui insistono, com'è noto, Lacan e i suoi allievi.

6. È utile ricordare che una persuasiva conferma empirica di questo schema di processo, attraverso il rinvenimento dei precursori motorici del sì e del no, è stata data da R.A. Spitz, *No and Yes, On the Genesis of Human Communication*, International Universities Press, New York, 1957 [trad. it. *Il no e il sì: saggio sulla genesi della comunicazione umana*, Armando, Roma, 1975].

7. Dove forse esiste un sovraccarico di mito, dove il mito genera se stesso; e questo valga come semplice osservazione generale a un ardito sviluppo che è del resto già implicito in queste quattro pagine di Freud (si veda M. Klein *et al.*, *Developments in Psychoanalysis*, The Hogarth Press, London, 1952).

8. «Orbene, non fateci passare troppo in fretta alle valutazioni di bene e di male». Freud, *Perché la guerra*, 1932.

9. E ciò che ha visto con chiarezza Herbert Marcuse (*Eros e civiltà*); tanto che la sua critica del «revisionismo» freudiano, nella sua voluta essenzialità, e con un che di sbrigativo da maestro di fioretto, risulta da un punto di vista teorico definitiva.

10. Mi sembra significativo, anche se non rilevato finora, che il «consigliere segreto» del Doctor Faustus abbia seguito fino in fondo l'alternativa dell'ultimo Freud. Soltanto dalla fascinazione del «terrore senza fine», che «si realizza continuamente come un altro, insospettato, superiore ad ogni attesa» per cui «ciò che perdura, non è un quantum invariabile di sofferenza, ma il suo progresso infernale»; soltanto da questo estremo del male è scaturita la visione di un mondo in cui le tendenze distruttive non sono tanto desideri di morte, quanto manifestazioni di una morte già consumata in ciascuno. Se non si tien conto di questa presa di coscienza, veramente traumatica, il lavoro di Adorno rischia di cadere per intero nella sfera di quella «critica della cultura» di tendenza aristocratica, di quella «saggistica della demistificazione», a cui è stato forse con troppa facilità assimilato in Italia.

11. Il discorso della psicanalisi odierna sull'aggressività, sulla guerra, sul loro rapporto persino contraddittorio e così via, parte dall'ultimo Freud, che qui si è voluto delineare; lo presuppone, e si arricchisce man mano di temi che dovranno essere sviluppati altrove.

SUL TEMPODENARO ANALE

Fu rinfacciato al signor K. che in lui il desiderio era troppo spesso padre del pensiero. Il signor K. rispose: «Non ci fu mai un pensiero il cui padre non fosse un desiderio. Solo un punto può essere messo in discussione: quale desiderio? Non occorre sospettare che un bimbo potrebbe non avere un padre, per sospettare che l'accertamento della paternità è difficile».

B. BRECHT, *Storie da calendario*

1. Rifacciamoci a uno dei più forti paradossi di Freud, tra i più «impensabili» da lui enunciati, e difatti fra i meno ripensati dopo di lui. «Fra le persone, alle quali si cerca di recare aiuto con i procedimenti della psicanalisi, si presenta abbastanza spesso un tipo che presenta una coincidenza di determinate qualità di carattere, mentre si rimane colpiti dal comportamento, nell'infanzia di questi soggetti, di una certa funzione corporea e dell'organo che vi è interessato... Le persone che voglio descrivere colpiscono per il fatto che mostrano in genere le seguenti caratteristiche: sono *ordinate*, *parsimoniose* ed *ostinate*... Dalla storia dell'infanzia di questi soggetti si viene facilmente a sapere che essi hanno impiegato relativamente parecchio tempo per giungere a padroneggiare l'

incontinentia alvi infantile, e che hanno dovuto lamentare anche nei successivi anni infantili singoli infortuni in questa funzione». È l'inizio del breve saggio *Carattere ed erotismo anale*, del 1908, da cui procede si può dire tutta la caratterologia psicanalitica.¹

La constatazione clinica fatta da Freud suona inaudita e viene presentata con molta cautela («... sorta in me l'impressione che fra quel carattere e questo comportamento somatico sussista una connessione organica... mi arrischio a dare comunicazione... la intrinseca necessità di questa connessione non mi è naturalmente del tutto chiara...»). Analizziamone i singoli elementi.

Sembra intanto subito chiaro come la «funzione corporea» e «l'organo interessato» siano termini restrittivi che coprono un ambito di esperienze ben più ampio di un supposto automatismo biologico. Rifacendosi al suo lavoro di tre anni prima (1905) *Tre saggi sulla teoria della sessualità*, Freud elenca una serie di fatti di diverso, contrastante significato; oltre alla difficoltà ad acquistare la padronanza della *incontinentia alvi*, la ricerca di una eccitazione piacevole della mucosa anale, ottenuta attraverso la ritenzione delle feci e la loro successiva violenta espulsione e «ogni sorta di spongia occupazione con lo sterco». Ma non basta. Ripetendo e ampliando quanto scrive nei *Tre saggi*, egli dirà nella *Introduzione allo studio della psicoanalisi* (Prima serie di lezioni, 1917): «... il bambino si trova per la prima volta di faccia al mondo esterno, che lo affronta come una potenza nemica che tende ad impedirgli il raggiungimento del piacere, ed è qui che egli presenta le lotte interne ed esterne del futuro.

Per eliminare i suoi escrementi, egli non può scegliere l'istante che più gli aggrada, ma deve accettare quello impostogli da altre persone. Per portarlo alla rinuncia di questi piaceri si spiega al bambino come tutto quanto sta in rapporto con tali funzioni sia sconveniente e destinato a rimaner segreto. Per la prima volta dunque egli è costretto a barattare il piacere con la dignità sociale. Il rapporto che lo lega agli escrementi è dapprima ben diverso. Le sue feci non gli fanno schifo, anzi egli le stima quali una parte del proprio corpo, da cui non gli riesce facile dividersi, e che egli offre quale primo "regalo" alle persone da lui preferite, che vuol distinguere». ²

2. Voglio rilevare una sfumatura. Per l'essenziale di questa ultima descrizione, Freud si rifà a un lavoro di Lou Andreas-Salomé, che egli sobriamente definisce «fine osservatrice». Si può supporre che il rimando al lavoro di una fedele collaboratrice, mentre per un verso ne accentua il valore, per un altro verso implichi, come spesso in Freud, un momento di cautela e di sospensione critica. Il resoconto infatti eccede si direbbe per troppa chiarezza; volendo delimitare e definire una situazione, le toglie fluidità, la cristallizza secondo l'ottica di un adulto e così impedisce di vederla come un centro germinale necessariamente confuso, incerto. La ragione della quasi impercettibile esitazione di Freud sembra però un'altra. Lou Andreas-Salomé *osserva* bambini, li interpreta - ovviamente dall'esterno; siamo fuori del metodo analitico. È bensì vero che in Freud i dati desunti dalla osservazione comprensiva (per esempio di bambini) servono a rafforzare quelli ottenuti nel

contesto analitico, e viceversa, creando a volte l'apparenza di un gioco di specchi in cui un ordine di fatti trova la sua verità nell'altro. Ora, quando nel corso dell'analisi - in rapporto a un sintomo, a un tratto di comportamento e così via - emerge una tematica per esempio anale, questa non è scindibile da quel particolare sintomo o comportamento; ha una irradiazione storica nel tempo, l'unica che ne fonda la validità. I due tipi di dati non sono direttamente commensurabili, anche se attraverso l'accumulo di dati individuali si vengono tracciando linee di forza, convergenze che permettono di stabilire la tipicità storica di una situazione. La tentazione di «confermare» naturalisticamente, in modo «esatto», tale situazione è senz'altro forte, e Freud non vi sfuggì completamente. E di qui nasce l'illusione degli «stadi» biologici, il rischio di ridurre tutta una serie di comportamenti complessi al livello di una regolarità o univocità istintivo-biologica che nella effettiva descrizione freudiana è del tutto fuori luogo. Freud infatti sapeva bene, e pour cause, come soltanto i dati *interni* di una vicenda, quali emergono nella situazione di neutralità dell'analisi, siano in grado di assumere un significato, di costruire una storia. Il resto è sovrappiù, rientra legittimamente nei canoni del misurabile e del confrontabile, che sono quelli dell'osservazione naturalistica. (Sia detto tra parentesi: è questo il limite invalicabile che incontra la ricostruzione kleiniana dei primi mesi di vita; il rigoglio fantasmatico che essa descrive non può che essere *attribuito* al lattante, rimane ipotetico, nonostante ogni specie di eventi posteriori che possono farlo apparire una deduzione necessaria). Eppure Freud, consapevole della diversità d'essenza dei due ordini di dati, non ha mai rinunciato a una loro

difficile congiunzione. La ragione sembra semplice. Al rischio di una «storia naturale» degli istinti e delle loro vicissitudini si contrappone simmetricamente, nel caso della utilizzazione di puri dati analitici, la possibilità di una esclusione o messa tra parentesi di quell'incarnarsi della motivazione che giunge solo al confine del dialogo analitico e che è pur sempre oggetto delle scienze d'osservazione. È questo nodo (districabile) del corpo, del suo sviluppo cui inerisce una storia, che Freud cerca sempre di tener saldo.

3. In questo modo i fatti sparsi e divergenti di cui ci parla si raccolgono in una connessione che diventa comprensibile secondo una certa linea di sviluppo. Ed è facile constatare come non si tratti di fasi meccanicamente successive quanto di impostazioni che s'innestano le une nelle altre secondo uno spessore temporale. Riassumiamone le oscure peripezie: un piacere iniziale legato alla espulsione in quanto (ale si complica e si arricchisce per la possibilità d'introdurre una fase preliminare di ritenzione; contemporaneamente si accentua l'interesse per il prodotto dell'operazione, che diventa elemento di gioco e insieme (in quanto parte del corpo, e quindi cosa preziosa) possesso e dono; la madre interviene lottando contro l'analit  nel suo complesso, che diventa il proibito. Questa «semplice» descrizione - di cui oggi nessuno sembra pi  meravigliarsi -   stata messa in piena luce, non dimentichiamolo, dalla rilevazione della tematica anale nel corso del trattamento terapeutico.   attraverso il lavoro paziente della analisi che un processo, il quale a prima vista e dall'esterno   semplicemente uno stadio

maturativo fra altri nel corso della progressiva autonomia del piccolo d'uomo, si rivela decorso significativo, aperto a soluzioni opposte, solcato da profondi contrasti di ambivalenza. Nella scansione di aspetto così elementare: espellere o trattenere, dare o non dare, soggiacere o disobbedire, ogni elemento della situazione si rivela carico di determinazioni antitetiche e irriducibili, appunto perché vi intervengono i termini definiti di una vicenda personale. A poco a poco si svela una proposizione articolata di tensioni e desideri fra il bambino e sua madre: per amore di lei, per paura di perderla, per il piacere di appagare il suo desiderio o di esserne ricompensato, il bambino rinuncia alla illimitata padronanza della sua nuova capacità e produce le sue uova d'oro soltanto quando e dove piace a lei; ma per esercitare il suo dominio su di lei, per piegarla a riconoscerlo, per vendicarsi di tutti i torti che è costretto a subire, rimanda, delude, fa aspettare... Miserabile contesa, oscura ridicola lotta: ma per qualcosa che è «il nostro proprio corpo... il quale si trasforma in un oggetto esterno, il modello di qualsiasi cosa che è andata perduta» (Fenichel),³ creato da noi, creatore di sensazioni, plasmabile-fantasticabile, il primo oggetto in cui si coagula il rapporto con l'altro. È ben chiaro: nessuna psicologia del comportamento avrebbe mai potuto scoprire la posizione centrale che in un certo periodo della vita umana assume il *dressage* della «funzione escretoria».

Siamo lontani dall'aver esaurito la massa di significati che si fanno strada nell'intrico del trattamento; ma ci proponiamo semplicemente di giungere a una definizione essenziale, che contenga in sé, senza esserne limitata, i vari aspetti della ambivalenza or ora descritti;

diciamo dunque semplicemente che la situazione anale si configura come una embrionale struttura di lotta-scambio con l'altro (la madre), di cui esamineremo più avanti i nessi e le implicazioni.

4. Vediamo ora quale tipo di rapporto stabilisce Freud tra questa situazione e ciascuno dei tratti caratteriali esaminati. L'ordine (che comprende «tanto la nettezza personale quanto la scrupolosità e la accuratezza nella esecuzione anche degli atti di minor conto») sembra essere «una formazione reattiva contro l'interesse per ciò che è sporco, incomodo, non pertinente al corpo». L'ostinazione (che può spingersi fino alla caparbia, con una facile propensione alla collera e alla vendicatività) può essere riallacciata alla «ostinazione di quei poppanti che rifiutano di vuotare il vaso»; vi si aggiunge il ricordo delle punizioni materne applicate ai glutei, proprio per spezzare tale ostinazione; nell'adulto questa avrebbe dunque una coloritura di tipo sado-masochistico. La parsimonia, spinta anche all'avarizia, trova origine negli «intimi rapporti fra denaro e sterco», che si riscontrano «dovunque la forma arcaica del pensiero è stata ed è rimasta dominante»; nel singolo individuo, l'interesse per il denaro rappresenterebbe lo spostamento su un nuovo obiettivo della tendenza anteriore rivolta alla defecazione, forse anche per il contrasto fra ciò che l'uomo apprende a «considerare come massimo valore e il massimo disvalore che, come avanzo, egli allontana da sé». Donde la conclusione generale: «i tratti caratterologici residuali sono o prosecuzioni immutate dell'istinto originario o sue sublimazioni o

formazioni derivanti da una reazione contro di esso».

Tutti i lavori posteriori di caratterologia psicanalitica adottano sostanzialmente questo schema interpretativo e arricchiscono la descrizione freudiana sia completandola al livello dei vari «stadi» (per cui si parlerà di carattere orale, uretrale, fallico, genitale...), sia inseguendo con un'analisi sempre più *pointilliste* i singoli tratti, le sfumature, i momenti di passaggio. È evidente come il lavoro in questo senso, mentre si trova dinanzi teoricamente una infinita serie di correlazioni da stabilire e precisare, nella realtà diluisce la pregnanza dei propri significati in una ripetizione tautologica che dimentica le interrelazioni fra i tratti esaminati. Ed è per questo motivo che, una volta superato l'entusiasmo classificatorio dei primi discepoli (mi basti ricordare i nomi di Jones e di Abraham), il lavoro di ricerca sembra avere interesse quasi unicamente nella direzione tecnico-terapeutica (Reich).

5. Vorrei per mio conto riprendere il lavoro interpretativo di Freud «sul terreno» per così dire, al livello della sua emergenza nella constatazione clinica. Appare rapidamente chiaro come le interpretazioni date siano di diversa profondità. Il tratto della ostinazione, per esempio, anche con la sua connotazione sado-masochistica, sembra rientrare esattamente nella prosecuzione di un atteggiamento di ostinazione infantile, che trova particolare (ma non probabilmente unico) rilievo nell'impostazione di rifiuto della defecazione. Qui ci troviamo di fronte alla continuazione perfettamente comprensibile di una situazione

che è già data in partenza tanto che vien da chiedersi se non si tratti di una disposizione di base, nel senso della *Anlage* costituzionalista, che passa inalterata attraverso la fase anale. L'ostinato di adesso era già ostinato *allora*: non si vede in fondo la necessità di stabilire un rapporto qualsiasi di natura funzionale fra i due dati. Le ombre dei maestri della psichiatria classica possono dirsi placate e Freud non può rispondere se non ponendo come problema il fatto che *non* vi sia stata, appunto, alcuna variazione, o trasponendo l'origine del tratto sempre più in là nell'ipotetico kleiniano-rankiano. La pulizia, come rovesciamento nell'opposto di un originario interesse per lo sporco, soggiace anch'essa a un criterio di comprensibilità jaspersiana, anche se rispetto alla ostinazione vi si può già cogliere in nuce tutta la complessità della costruzione psichica freudiana (pulsione - rimozione - controcarica).

Il terzo caso interpretato da Freud, quello della parsimonia-avarizia, pare di gran lunga più complesso perché lo spostamento individuale dall'interesse per le feci a quello per il denaro, pur svolgendosi secondo modalità proprie che Freud cerca di ricostruire (il denaro erediterebbe per contrasto la primitiva passione per le feci), non fa altro in realtà che seguire fedelmente una connessione feci-denaro *già presente* nell'inconscio. Nel suo scritto del 1908 lo sforzo maggiore di Freud sarà perciò quello di comprendere un nesso che si sottrae in apparenza all'esperienza individuale.

Esso ha la sua base di conferma, ovviamente, nella pratica terapeutica: «le cosiddette costipazioni intestinali, tanto tenaci e persistenti, dei nervosi possono essere eliminate... soltanto

quando si esamina nel soggetto il complesso del denaro e si riesce a portarlo alla coscienza con tutte le sue relazioni».

È giuoco forza ammettere che l'esempio scelto da Freud, probabilmente per la sua estrema generalità, non suona oggi molto convincente. La costipazione generica di cui ci parla sarebbe per lo più interpretata (sulla base in primo luogo del suo articolo *Disturbi psicogeni della vista secondo la concezione psicoanalitica*, del 1909) come di ordine psicosomatico, vale a dire come un'alterazione funzionale dell'apparato intestinale dovuta a una interferenza psichica, senza in sé significato psichico definito. Ma limitandone l'ambito, il suo valore d'esempio permane: un certo tipo di ritenzione di feci si risolve nel momento in cui se ne porta alla coscienza il significato di rappresentazione corporea di una ritenzione di denaro (schematizzo all'estremo l'argomento). Quindi feci = denaro.

Il secondo ed ultimo argomento clinico recato da Freud è di natura indiretta: «Nei soggetti che hanno conservato anche nella età adulta la proprietà erogena della zona anale, come ad esempio alcuni omosessuali... non dovremmo trovare elementi accentuati di questo carattere, appunto perché i suoi tratti peculiari sono gli ultimi e più costanti prodotti della sublimazione dell'erotismo anale».

Tornando al primo esempio, è abbastanza curioso che Freud si rifaccia a una situazione in cui l'elemento rimosso è piuttosto il denaro che le feci. Tentiamo l'operazione inversa, sempre schematicamente: la parsimonia-avarizia si sopprime nel momento in cui se ne svela il significato di ritenzione di feci, denaro = feci. Ma

qui il senso clinico ci fa avvertire una netta difficoltà, la differenza tra la risoluzione di un sintomo di aspetto isterico (la stitichezza) e quella di un tratto caratteriale (la parsimonia). Il passaggio è facile dalle feci al denaro, in senso inverso esso incontra invece una notevole difficoltà. Limitiamoci per il momento a segnalare questa incompatibilità clinica, che sembra suggerire - dal punto di vista dei risultati manifesti - una non perfetta equivalenza tra feci e denaro.

È abbastanza strano che Freud non citi altri esempi clinici, e in particolare nessuno fondato sulla equivalenza: denaro = feci. Se mi è lecito interpretare un silenzio, la ragione non può essere che una: questo tipo di casi presentava allora (nel 1908), come adesso, una resistenza incomparabilmente maggiore alla cura e sottraeva perciò alla prova la sua dimostrazione più conclusiva, quella appunto della risoluzione nel corso del trattamento. Freud è perciò costretto a ricorrere a un caso che, quando non sia considerato troppo generico, rientra nell'ordine delle conversioni somatiche (isteriche), fuori perciò dell'ambito clinico in cui tipicamente si presenta il carattere anale.

6. A questo punto egli passa a una rapida enumerazione di alcuni dati desunti dal leggendario popolare e dalla storia: «l'oro che il diavolo regala alle sue drude si tramuta, quando se n'è andato, in sterco»; la scoperta di tesori è collegata con la defecazione; nella religione babilonese Mammon è un secondo nome del dio del mondo sotterraneo e l'oro è lo sterco dell'inferno.

Sia pure. Ma rimane l'impressione che il nesso feci-denaro non sia stato interamente chiarito, perché Freud non vi include esplicitamente un anello intermedio che pure è di grande importanza, perché consente di legare senza difficoltà tutta la situazione anale al termine denaro. Questo anello intermedio è il *dono*, e solo con esso è possibile seriare secondo una continuità comprensibile lo spostamento dalle feci al denaro.

Nella esperienza individuale, abbiamo visto, le feci sono l'oggetto di una specie di trattativa, vengono concesse o negate, nell'ambito di una struttura primordiale di lotta-scambio che ci sembra l'essenziale della situazione anale. In questo ambito, la sostituzione del denaro alle feci, dovuta alla rimozione, non presenta particolare difficoltà se è mediata dal dono ed assume per di più quel carattere di immanente necessità che nella descrizione freudiana le viene a mancare: «l'originario interesse erotico per la defecazione è destinato, come sappiamo, ad esaurirsi... ma giusto allora sorge quell'interesse per il denaro che mancava nell'infanzia; in tal modo la tendenza anteriore, che è sul punto di perdere il proprio obiettivo, può facilmente trasferirsi sull'obiettivo che sia ora sorgendo». ⁴

Non solo. Siamo ora in grado di intendere pienamente le esemplificazioni che Freud trae dalla «forma arcaica del pensiero». Se il diavolo «certamente non è altro che la personificazione della vita istintiva rimossa e inconscia», possiamo legittimamente intravedere, nella leggenda, un bambino (anale) che fa dono di oro a sua madre; e solo dopo che «se n'è andato»

(è stato rimosso), l'oro si rivela sterco - miserabile precursore dell'oro vero...

Mi sembra superfluo insistere in questa direzione, meno ovvia di quel che pare. Vi è il rischio di antiche, infide strade, tanto allettanti quanto poco sicure. Piuttosto mi chiedo se non sia stata proprio la descrizione della Salomé a far esitare Freud, impedendogli di inserire nella sua definizione del nesso feci-denaro il logico termine medio del dono. Ogni ricostruzione di un periodo remoto rischia di adulterarne il senso (in questo caso, di «adultizzarlo»), di vederlo esclusivamente in l'unzione di una prospettiva, eliminandone gli aspetti non integrabili, gli arresti e le cadute. Anche il resoconto sommario che ho dato della situazione anale non sfugge a tale pericolo. Ma nel caso della descrizione fatta sua da Freud, la metafora è quasi certamente troppo ricca: l'elemento dono ha tale rilievo, esprime tanto intensamente l'emozione di un adulto nel ritrovarlo, nell'intuirlo nel comportamento defecatorio di un piccolo d'uomo, da suscitare legittimamente una riserva sulla sua reale esistenza. Un regalo nel senso adulto non esiste ancora; piuttosto qualcosa di più ampio e decisivo: una parte di me, eppure esterna a me, cui posso trasmettere valenze e significati che una volta mi riassumevano globalmente, e la cui presenza e produzione sono complementari della mia ricerca di autonomia.

7. Riprendendo lo schema interpretativo freudiano, si sarà notato come io abbia usato il tratto della pulizia, anziché quello dell'ordine, come esempio di una formazione reattiva contro l'interesse per lo sporco. Freud per la verità

procede senza esitare a una equiparazione diretta nettezza personale-scrupolosità-accuratezza, trascurando del tutto una serie di distinzioni che pure appaiono evidenti alla semplice osservazione. L'ordine è sicuramente affine alla pulizia, e si può quindi ricondurre alla lotta contro lo sporco dell'analit : ma   per cos  dire una pulizia di secondo grado, il cui instaurarsi - che risulta significativo nell'ambito di quell'insieme che chiamiamo carattere anale - implica l'intervento di un elemento mediante. L'ordine, la precisione anche (e soprattutto) nelle piccole cose, l'esattezza nelle esecuzioni - questi primi elementi di una serie proposti da Freud, e che un'analisi fenomenologica pu  modulare e moltiplicare con estrema sottigliezza - tutti implicano di necessit  un certo modo di adoperare, risparmiare, produrre il *tempo*. E le metafore economiche con cui si annuncia questo ultimo termine di mediazione dell'analit  lo caratterizzano in modo esatto. Rifacciamoci alla esperienza clinica, l'unica che possa dar origine a un tentativo di approfondimento concreto. I ricercatori che intendono ampliare le prime indicazioni di Freud sul carattere anale sono concordi nell'affermare che in esso il tempo   trattato come denaro.⁵ Questo significa in primo luogo che l'atteggiamento di parsimonia-avarizia si sposta sul tempo: dal timore di perdere, sciupare il tempo alle preoccupazioni ossessive sul suo impiego, dalle «nevrosi della domenica» di Ferenczi all'accumulo di pi  occupazioni contemporanee per risparmiare il tempo...

Si potrebbe evidentemente continuare ad libitum in questa direzione. Ma m'interessa in questo momento rilevare di sfuggita un fatto che, gi  presente in Freud, ha trovato in seguito

conferma più o meno esplicita presso i clinici: questo modo di vivere il tempo, di essere tempo, costituisce il limite ultimo alla possibilità di intervento terapeutico ed è all'origine della lunghezza, così spesso lamentata, del trattamento. Per il tempo, come già abbiamo visto per il denaro, e in misura ancora maggiore, non esiste dal punto di vista clinico equivalenza perfetta con le feci. Ne vedremo tra poco le ragioni.

8. Abbiamo dunque una pulsione o tensione libidica dell'ambito sadico-anale che rimossa ritorna spostandosi attraverso la mediazione del dono sul denaro e sul tempo; abbiamo un tempodenaro, per così dire, accumulato, diviso, distribuito in esatte porzioni... Ma qui ci accorgiamo di essere già oltre Freud. Sono i primi discepoli che avventurosamente si spingono a parlare, sulla base di una empirica e non rifiutabile esperienza clinica, di questo tempo cosale; non Freud. E il silenzio del maestro è ben presto seguito da quello di quasi tutti i ricercatori cresciuti nella sua orbita. Ci dobbiamo dunque chiedere quale sia la posizione del tempo nella costruzione freudiana.

È forse venuto il momento di riconoscere in essa uno degli aspetti più contraddittori dell'intera opera e insieme la manifestazione esplicita di un atteggiamento singolarmente discorde rispetto al pensiero filosofico. Freud, che ascoltò Brentano a Vienna,⁶ manifesta in apparenza una lieve disistima per «i filosofi», per «la filosofia» nel suo complesso, intesa si direbbe come tipo di attività professionale, accademica. E non sempre si tratta di una semplice risposta d'impazienza di fronte ai rifiuti cui andava

incontro la sua concezione dell'inconscio presso i contemporanei. Ma non mancano, seppur isolati rispetto alla ricchezza delle citazioni e dei rimandi letterari, accenni sparsi a vari filoni della ricerca filosofica, per lo più sussunti nel contesto del discorso come modelli poetico-immaginativi della teoria scientifica (Platone, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche) o come termine di riferimento generico per le condizioni dell'esperienza (Kant). A un livello più profondo, è noto l'influsso veramente formativo esercitato dal *Frammento sulla natura* attribuito a Goethe, dai grandi biologi detti «schellinghiani» e da saggisti solitari come Jean Paul e Lichtenberg.⁷ Verso la fine della sua vita, quando scrive: «la mia conoscenza di me stesso mi dice che non sono stato un vero medico...», l'ambizione speculativa si fa, come si è spesso ripetuto, più distinta ed esclusiva.

In un piano diverso, un'ambiguità ancor più profonda si ritrova nei confronti del tempo. Il movimento *reale* dell'analisi comincia, sin dalla scoperta della regola fondamentale, con la più radicale messa tra parentesi delle differenziazioni temporali; il significato di questo movimento fu immediatamente colto dalla cultura contemporanea. Eppure in Freud la tematizzazione esplicita del tempo è povera e sembra muoversi nell'ambito formale di un atteggiamento comune alla maggioranza degli scienziati sul finire del secolo. Vi è un'assunzione dello schema spaziotemporale kantiano, come forma della intuizione sensibile staccabile dalla propria materia, che sembra acritica, passiva. Nello stesso tempo essa è posta implicitamente in difficoltà da ciò che parla per bocca del sogno e della nevrosi e che Freud ha l'umiltà di saper ascoltare. La *Traumdeutung*

[*L'interpretazione dei sogni*] si chiude con l'enigmatica e imbarazzante figura di un «desiderio indistruttibile» che modella l'avvenire a immagine del passato. Freud comincia da allora a parlare più spesso dell'assenza del tempo, della *atemporalità* dei processi inconsci, che del tempo della nostra esperienza. Da un capo all'altro di un'opera, che si è venuta componendo quasi per stratificazioni successive, non c'è probabilmente punto più fermo e ribattuto di questo. Giustamente, lo scopritore si preoccupa innanzitutto di descrivere la terra scoperta. Nascono così le formule famose: nell'inconscio niente perisce, niente passa, niente viene dimenticato. La necessità di definire il nucleo germinale della sua scoperta lo porta ad enunciati, il cui tono arma la critica dei contemporanei; il problema *clinico* posto dalla persistenza indefinita del desiderio rimosso e inappagato sembra svalutato, se non negato, a favore di una fondazione metafisica dell'inconscio. E non mancano note che facilitano un superficiale accostamento «abissale» della questione.⁸

Ma dove disporremo il «rapporto temporale», la cui elaborazione non si svolge certo nell'ambito di un puro atto intellettuale cosciente? Qui Freud è costretto a porre un limite, almeno implicitamente, alla atemporalità dell'inconscio: la dottrina delle istanze che è venuto nel frattempo costruendo gli permette di sistemare topicamente lo schema temporale nell'ambito delle differenziazioni che portano allo sviluppo dell'io, della istanza cosciente. L'atemporalità si restringe dunque all'*es*, al campo delle pulsioni in perpetua ricerca di uno sbocco, mentre nella zona di passaggio fra

questa e l'io, una zona dunque ancora inconscia o preconsca, si elabora lo schema temporale.

Sfortunatamente, le difficoltà col tempo non sono ancora terminate. Dopo *Al di là del principio di piacere* (1920), nell'es si aggiungono alle pulsioni di vita quelle di morte, e questa è pure in qualche modo collegata con il tempo. Dobbiamo pensare a una temporalità iscritta originariamente nel corpo stesso della vita pulsionale e siamo dunque rimandati a una temporalità biologica, organica: questa infatti è una delle vie principali su cui sbocca il saggio. E quand'anche volessimo staccarci da questa teorizzazione, che ci allontana radicalmente dal piano psicanalitico - il dato clinico della coazione a ripetere, su cui si fonda principalmente l'ipotesi della pulsione di morte, sembra suggerire l'esistenza di un ritmo temporale primitivo, una specie di tempo cieco ridotto a una pulsazione, a un battito periodico, ben lontano dalle sottili modulazioni della coscienza temporale.

L'antitesi iniziale tra conscio e inconscio rispetto al tempo risulta dunque progressivamente ridotta. Ma Freud, posto dalla sua scoperta di due sistemi o processi funzionanti secondo principi differenti nella impossibilità di una formulazione unitaria, non sembra neppure preoccupato di stabilire un certo tipo di rapporto, per omologia o contrasto, fra il tempo kantiano del sistema cosciente e questa primordiale scansione biologico-istintiva. L'assunzione rigida del primo coesiste con una descrizione mitica della seconda.

9. Non mancano, negli ultimi scritti, accenni ad un onesto riconoscimento delle difficoltà non

risolte. Vi sarebbe, nel problema della temporalità, un «accesso a più profonde conoscenze», nel quale egli non sarebbe riuscito a penetrare. La preoccupazione fondamentale, sembra dirci, è stata di necessità un'altra.

Da parte nostra, l'atto di riconoscere che il problema del tempo occupa nella tematizzazione freudiana una posizione laterale non dovrebbe esaurirsi, come spesso succede in questo tipo di contestazioni, in uno di quegli infantili rimproveri che sorgono, specialmente nel campo psicologico, di fronte ad «ogni problema insoluto» e ad ogni «incertezza confessata». Siamo posti ad una distanza ormai storica, tale da consentirci di veder le conseguenze di questa «incertezza» nel corpus freudiano. Accenno a quella che mi sembra la più importante. Di fronte alla apparente sordità del maestro, la descrizione delle concrete dimensioni spaziotemporali in cui *esistono* nevrotici e psicotici si è mossa in antitesi o in alternativa alla psicanalisi. Da un lato si è polemicamente ridotto il metodo freudiano alla riedizione di uno scientismo di stampo positivista, inadeguato all'ambito di esperienze e di esigenze che la nuova clinica psichiatrica si veniva ponendo. Dall'altro si è sottovalutato, quando non semplicemente ignorato, il significato delle nuove acquisizioni descrittive, che nascono - e non può essere altrimenti - nella stessa posizione di neutralità epocale dell'analisi. Gli uni, assolutizzando questo momento decisivo e preliminare, si sono chiusi al problema della genesi storica di ciò che stavano osservando; gli altri, divenuti improvvisamente sordi di fronte a ciò che parla in prima persona per tutta l'analisi, ne hanno forse persa una dimensione

fondamentale. Il rischio immanente nella posizione dei primi: ridurre esperienze spaziotemporali distinte a *mondi* chiusi, tendenzialmente incomunicabili fra loro e con la propria storia, diventa nei secondi oblio dello spazio-tempo come soggettività, e quindi esclusione dei modi fondamentali di accedere alla struttura concreta di questa stessa soggettività.⁹

Il fatto ha immediato rilievo clinico. Già Freud, ponendosi il problema della lunghezza del trattamento, ne aveva indicato la ragione nella «lentezza dei mutamenti psichici profondi» indotti dal processo analitico; si era dunque avvicinato al nodo centrale della questione, la struttura temporale del soggetto. Per fare l'esempio clinico più facile, potremmo dire: nessun malato ossessivo può guarire, finché non se ne sia analizzato e modificato il peculiare modo di vivere il tempo; la sua guarigione si identifica anzi con questo (difficile) mutamento. Ecco anche la ragione di quei rilievi apparentemente casuali sulla diversa resistenza alla terapia di alcuni «tratti» del carattere anale; essa è tanto maggiore quanto più ci si avvicina, attraverso i tratti analizzati, al centro stesso del soggetto nella sua struttura temporale.

10. Sostengo dunque che l'accettazione da parte di Freud dello schema temporale kantiano come forma a priori *innata* gli impedì (e impedì nella sua scia alla psicanalisi) di coinvolgere il modo di organizzare il tempo in quella rete di rapporti, di reciproci nessi, in cui acquista progressivamente un senso il sintomo nevrotico o psicotico. Lo schema kantiano è naturalmente l'indice di una situazione più generale, che

potremmo definire il nucleo fisicalistico, newtoniano, della eredità culturale freudiana.

Il tempo perciò è stato per lo più considerato indirettamente, come termine anonimo, indifferente, utilizzabile nel gioco della nevrosi a scopi difensivi; non si è visto in esso il risultato di un processo indagabile, che lo modifica e gli dà un'impronta definita clinicamente avvertibile. Per esempio, nel caso dell'analit  di cui ci siamo occupati fin qui, il tempo s'inserisce in una serie di equivalenti per l'inconscio, di cui l'elemento pi  vicino   il denaro; questo tempo esattamente definito si distende pienamente nel corso dell'esperienza clinica, possiamo analizzarlo, tentare di rintracciarne la costruzione a partire da certe componenti storiche: eppure esso costituisce un punto di arresto per Freud. Stranamente, il processo temporale sembra dato una volta per tutte; il tempo non ha n  volto n  storia. Si pu  quindi essere tentati di attribuirlo a quella zona dell'io «libera da conflitti» che, teorizzata da un certo settore della psicanalisi post-freudiana, pare raccogliere per curioso tropismo tutti i problemi non risolti - come se la negazione delle difficolt  ne potesse mai costituire la miglior soluzione.

L'esperienza clinica freudiana si muove invece in direzione opposta. Mi basti citare un'osservazione fugace contenuta nello scritto intitolato *La rimozione* (del 1915). Esaminando i vari aspetti di questo meccanismo difensivo, Freud scrive a proposito della nevrosi ossessiva: «Dapprima la rimozione ha pieno successo: il contenuto rappresentativo viene respinto e l'elemento affettivo   fatto scomparire. Come formazione surrogativa si ha una modificazione dell'io, una accentuazione

della scrupolosità di coscienza, che non si può propriamente considerare un sintomo: formazione surrogativa e formazione di sintomo qui si scindono». ¹⁰ Qui abbiamo, esplicitamente, un mutamento dall'inconscio che non si esprime in modo parcellare attraverso la formazione del sintomo, ma globalmente, attraverso la comparsa di un atteggiamento duraturo (la coscienziosità), che è collegabile abbastanza facilmente, come l'ordine, all'organizzazione temporale. A questa si rifanno anche i cosiddetti meccanismi di annullamento e di isolamento descritti più tardivamente. Nel primo, che è connesso in modo significativo con la formazione reattiva, «si compie qualcosa di reale che, in modo concreto o magico, è il contrario di qualcosa che, in realtà o in fantasia, si fece anteriormente» (Fenichel); nel secondo, si inseriscono intervalli spaziali o temporali fra cose o atti in modo che non giungano a contatto: è facile vedere come questi comportamenti, colti in modo mirabile da Freud, presuppongano una peculiare modalità di vivere il tempo, in cui compare come termine centrale l'espiazione.

Su queste basi, è possibile delineare un programma di lavoro che, partendo dalle esperienze individuali affioranti nel trattamento terapeutico, stabilisca le traiettorie tipiche, gli arresti, le contraddizioni interne dell'elaborazione temporale. Possiamo sperare di ricostruire dall' *interno* le vicissitudini di una storia, che coincide con l'affermarsi del soggetto stesso; e fare, dalla parte del soggetto, ciò che Jean Piaget è riuscito a fare dall'esterno con una tecnica di test. È molto verosimile che in questa direzione l'indagine sul tempo divenga inscindibile da quella sullo spazio. ¹¹

Con questa riduzione al terreno specifico dell'analisi, eviteremo ogni esercizio filosofico sulla morte e il tempo, di tipo heideggeriano ad esempio, per tentante e fascinoso che possa risultare *extra moenia*. E la situazione di conflitto-difesa in cui si costituisce il tempo, implicando di necessità una realtà intersoggettiva, ci permetterà di evitare lo scoglio del solipsismo, della riduzione di ogni coscienza temporale a se stessa, a un mistico Privato, in cui è fin qui caduta buona parte della descrittiva fenomenologica.

11. Siamo così giunti, mi pare, ai più lontani confini di una possibile lettura interna del testo freudiano. Come si è detto, esso è stato per lo più seguito, applicato oserei dire, secondo le sue linee di fuga più appariscenti, vale a dire secondo una tecnica di scomposizione dell'insieme nei suoi tratti costitutivi, i tratti di carattere per l'appunto, che è quella adottata da Freud. È rimasto invece in ombra il problema della loro coesistenza e transitività all'interno di quell'insieme articolato chiamato carattere anale.

È questa struttura di rilevanza clinica, tipica, estremamente caratterizzata, che voglio tener presente. All'inizio del suo articolo, ricordo, Freud parla apertamente di «persone, alle quali si cerca di recare aiuto con i procedimenti della psicanalisi». Non si tratta di persone semplicemente desiderose di curare con il nuovo metodo una certa tendenza alla esagerata pulizia o alla parsimonia. È pressoché certo che la descrizione di Freud si basa prevalentemente su nevrotici ossessivi, vale a dire su soggetti nei quali una sintomatologia complessa s'iscrive

nell'ambito di un carattere anale fortemente accentuato. I due ordini di fenomeni non s'identificano, il tipo di carattere può sussistere anche solo, ma sempre come insieme peculiare, assolutamente inconfondibile.

Chiarisco le ragioni del rilievo. Concludendo il nostro esame, riusciamo a stabilire una serie di elementi concatenati fra loro, nei quali si esprime un aspetto essenziale della situazione clinica considerata. La serie può essere rappresentata linearmente, usando il termine più pregnante per ogni suo elemento: feci-dono-denaro-tempo. Da un punto di vista topico, l'elemento feci appare rimosso, inconscio; gli altri tre lo sostituiscono in una sfera più o meno cosciente. Ciò che dev'essere posto in rilievo è che ciascuno di questi tre termini ha un senso nel contesto della serie stessa che risulta consonante a quello degli altri, senza ridursi a nessuno di essi. Il dono, collegato in modo diretto alla situazione di lotta-scambio anale, ha una fisionomia che lo avvicina più al significato di pegno, di garanzia per un processo di autonomia in corso, che al regalo dell'uomo adulto. Il denaro sembra quasi il contrario dello scorrevole «visibile Dio» da noi conosciuto; ne risulta accentuato quasi unicamente l'aspetto di cumulazione e numerazione segreta a scopi di sicurezza. Si sarebbe tentati di chiamarlo *fecaloro*, per assonanza e affinità col *fecaloma* noto ai medici, la massa fecale ritenuta e indurita sino alla consistenza della pietra. Il tempo, infine, si presenta anch'esso nel suo aspetto più angustamente onerario, per così dire, come tempo-denaro della obbligazione e della misura, che distribuisce e frammenta la vita in cose e sottocose identiche.

Abbiamo dunque di fronte varie modificazioni di senso coerenti fra loro, che possono perciò essere sottoposte a un'analisi più approfondita. Vediamo innanzitutto il rapporto tra l'elemento rimosso e gli elementi di sostituzione. Sembra che tra le feci e ciascuno di questi sussista una specie di paragone molto primitivo, basato su una equivalenza di fondo. Feci come dono, come denaro, come tempo: nel passaggio dal primo al terzo il nesso si fa man mano più lasso e meno evidente, ossia lo scarto tra i singoli termini va crescendo. Il rapporto fra i tre elementi di sostituzione, andando dal dono al tempo, sembra invece essere, in modo molto grossolano, del tipo *pars pro toto*: un aspetto dell'elemento antecedente si amplia sino a diventare pressoché dominante nel successivo.

Nel primo caso ci troviamo in un ambito che possiamo riferire alla *metafora*, nel secondo in quello della *metonimia*: raggiungiamo così in un caso concreto quella formulazione linguistica dei meccanismi di condensazione (*Verdichtung*) e spostamento (*Verschiebung*), descritti da Freud nella *Traumdeutung*, che è legata al nome di Jacques Lacan.¹²

Il rifiuto del dono, l'avarizia di denaro e tempo, intesi come sintomi, corrisponderebbero in questo modo a una metafora fecale; il passaggio dal dono al tempo rappresenterebbe invece la metonimia dell'analit  rimossa, del desiderio che   sempre, per definizione, *désir d'autre chose*. «Car le sympt me est une métaphore, que l'on veuille ou non le dire, comme le désir est une m tonymie, même si l'homme s'en gausse».¹³

Ma l'assoluta omologia di funzione che così si postula fra meccanismo semantico e meccanismo inconscio sembra incontrare alcune difficoltà non eliminabili. Il rapporto che abbiamo chiamato metaforico tra elemento rimosso ed elementi di sostituzione non si svolge nella trasparenza di una affinità di senso, come nella metafora linguistica, ma coinvolge anzi un'antitesi tra i due termini confrontati che diventa sempre più netta nel passaggio dal dono al tempo. Se le feci possono metaforizzarsi senza grandi difficoltà in dono (e ne abbiamo viste le ragioni storiche e simboliche), nel caso del denaro e del tempo si fa sempre più chiara una posizione di contrasto. Nella metafora s'insinua una specie di antimetafora, un paragone *a contrario*, che diventa alla fine prevalente. Inoltre, appare rovesciata la tendenza della metafora linguistica a tradurre un'esperienza astratta in termini concreti (basta pensare agli innumerevoli modi di *fluire* del tempo); nel nostro caso tra le feci da un lato e il dono, il denaro e il tempo dall'altro si svolge tutto l'arco del processo di sublimazione. Un'osservazione analoga si può forse fare anche per il rapporto di metonimia fra i tre termini sostituenti: se è mantenuta la continuità di senso, il movimento sembra però essere in direzione contraria a quella attribuita alla metonimia linguistica. Al posto dell'«*épaississement de sens*»,¹⁴ si trova un suo progressivo assottigliamento, un'astrazione via via maggiore. Sotto questo aspetto, la metonimia tende alla metafora e la metafora alla metonimia.

Non è difficile cogliere la ragione di questo paradossale rovesciamento inconscio del paradosso linguistico. L'intervento dell'apparato difensivo individuale (rimozione, formazione reattiva), respingendo l'analisi, fa sì che questa

possa manifestarsi unicamente in una situazione di conflitto, attraverso moduli semantici contraddittori. Un'equivalenza linguistica diretta può semmai concepirsi nell'ambito di un puro intreccio di *Vorstellungen* pulsionali, elaborate - cioè condensate, deformate, dramatizzate - dal processo primario. Questa prospettiva - che storicamente corrisponde al nucleo della scoperta freudiana nella *Traumdeutung* - implica una svalutazione radicale dell'io e dei suoi meccanismi di difesa, considerati secondari rispetto alle «résistances propres du cheminement signifiant de la vérité».¹⁵ E infatti Lacan sembra percorrere questa via, sulla quale non molti di coloro che pure hanno accolto la sua positiva polemica verso la dominante «psicologia dell'io» post-freudiana e la riduzione dell'analisi a *maternage* lattiginoso, o *counselling* appiccicoso, saranno disposti a seguirlo.

12. È evidentemente fuori luogo ricorrere alla giusta e ovvia obiezione che noi conosciamo il rimosso unicamente nel rimovente, nell'atto di decifrare ogni volta di nuovo una situazione che è sempre di compromesso, mai univoca - si tratti di un sogno o di un sintomo. Qui è in gioco lo specifico accento lacaniano, quel gioco di *agudezas* concettuali che compone per così dire un testo distorto e impone al lettore una lettura di sbieco. Tanto più che il modulo semantico - seppure rovesciato, contorto, reso *quasi* irriconoscibile da un intervento individuale che non si può certo ridurre a un «envers dont les mécanismes de l'inconscient seraient l'endroit»¹⁶ -, questo modulo consente di

sottrarre all'arbitrio le produzioni inconsce, sellandole in base a leggi o regole generali.

Non intendo certo discutere il significato complessivo dello «strutturalismo», come si fa spesso anche troppo genericamente. Mi muovo sul terreno della ricognizione: il mio comportamento non può che essere antropografico, se così posso dire. La frase o catena simil-linguistica che è venuta alla luce durante l'esame del carattere anale sembra avere una sua resistenza particolare, perché si costruisce secondo una sintassi unitaria in cui ogni termine trova la sua esatta collocazione. Ho detto: *si costruisce*: e questo mi basta per indicarne la fondamentale storicità. La linearità della frase non può che essere il risultato della proiezione su un piano orizzontale di una serie di elementi connessi fra loro secondo una diversa e autonoma profondità temporale.¹⁷

Nel lavoro psicanalitico, attraverso le parole del malato, scopro la frase celata; ma questo modo di procedere coincide con la ricostruzione storica di essa. Per il malato e per me le due prospettive sono inseparabili, l'una presuppone l'altra senza mai eliminarla. E il paradosso di un nesso semantico - cioè in certa misura anticipabile, prevedibile secondo uno schema - che risulta da un processo temporale e a sua volta lo crea - un processo temporale al quale si deve dunque riconoscere una configurazione specifica - questo paradosso è lo stesso che ogni scienza dell'uomo si trova di fronte ad un certo livello del suo sviluppo.

In questo modo poniamo le premesse, mi pare, per un possibile passaggio da ciò che è (tragicamente) individuale a ciò che è comune a tutti, superando una classica antinomia. Se è

vero che il piccolo d'uomo è costretto a ricostruire in prima persona il cammino essenziale della specie,¹⁸ soltanto il ritrovamento nel malato e nell'umanità di *una figura* sovrapponibile punto per punto, sia nel suo movimento diacronico che nella sua determinazione sincronica, potrà farci pensare a una correlazione indagabile. Mancando una delle due dimensioni, ogni nostro procedere rimarrà sempre nel campo dell'analogia.

Sono considerazioni di metodo, qui appena accennate, che sembrano preliminari ad ogni indagine di antropologia psicanalitica e che contribuiranno a liberarci da una persistente vegetazione di romanzi sociologici freud-junghiani. Riferite al carattere anale, esse ci consentono sin d'ora di vederne nitidamente le note di anacronismo. Si è parlato di un rifiuto di donare, inserito storicamente in una situazione di lotta-scambio infantile singolarmente vivace e prolungata. Non è certo difficile stabilire un collegamento con la semeiologia del dono arcaico, quale si delinea nel ricchissimo saggio di M. Mauss.¹⁹ Vi si parla di una cosa ricevuta e scambiata che non è inerte, ma fa sempre parte del donatore («regalare qualcosa a qualcuno equivale a regalare qualcosa di se stessi»); di un dono come elemento di un sistema di prestazioni totali che, nel loro fondo, sono rigorosamente obbligatorie, pena la guerra, e che coinvolgono un elemento agonistico; di una «garanzia» insita nella cosa donata, che è, essa stessa, questa «garanzia», tale da obbligare nel tempo «in tutte le società possibili». Vi si tenta infine una ricostruzione del passaggio da questo sistema del dono alla moneta, attraverso per esempio la cosiddetta «moneta di rinomanza».

Nel caso del carattere anale, ho parlato di un denaro trattenuto come massa fecale: siamo nell'orbita di quella figura di «tesaurizzatore» che Marx situa storicamente agli albori della circolazione delle merci, quando «soltanto l'eccedenza di valori d'uso si cambia in denaro. Oro e argento diventano così di per se stessi espressioni sociali della sovrabbondanza, ossia della ricchezza». Nasce allora «la *passione* (sottolineato da me) di fissare il prodotto della prima metamorfosi, la figura trasformata della merce, ossia la sua crisalide d'oro» e di conseguenza il tesaurizzatore «prende sul serio il vangelo della rinuncia... le sue virtù cardinali sono: laboriosità, parsimonia e avarizia...». ²⁰

Al di là della consonanza degli enunciati, che può spingersi come si vede fino alla identità letterale, m'interessa il delinearsi di un nesso tipico, di *una figura* come ho detto, che coincide con la parte centrale della frase scoperta nel carattere anale. Il suo primo termine, le feci, che è ben individuabile nel singolo, è evidentemente scomparso dalla memoria storica della specie: ricordo che per Freud la rimozione originaria dell'analità risale allo stabilirsi della posizione eretta. Sopravvive probabilmente, come una ombra, nelle radici del linguaggio.

E il tempo? Se il ritrovamento del nesso collettivo dono-denaro mi permette di inserire nella storia il carattere individuale, posso presumere di ritrovare fuori dell'individuo malato il suo tempo numerario? È chiaro che qui si riapre, su un altro versante, quel problema che considero centrale per il futuro lavoro della psicanalisi. All'inizio della ricerca, questo tempo (antropologico) ci è noto, così pare, nel momento della sua nascita; possiamo presumere

di riuscire a conoscerlo anche nel momento della sua dissoluzione.

(«Il Corpo», II, settembre 1965)

La difficoltà di passaggio da termine a termine, nella serie individuata nel caso del «carattere anale» (feci-dono-denaro-tempo), mette in crisi la teoria freudiana della sublimazione, secondo cui le pulsioni vengono deviate verso nuove mete non sessuali, socialmente valorizzate (per esempio, all'interesse per le feci subentra l'interesse per il denaro). In quest'impostazione, tutto ciò che risulta dalla sublimazione (e che comprende il lavoro intellettuale, artistico, significativo in genere) va incontro a un regime di valutazione del tutto contraddittorio. Per un verso, esso è secondario rispetto a ciò da cui deriva, e *riducibile* ad esso (l'interesse per il denaro è *nient'altro che* interesse per le feci). Ma da un altro lato, esso risulta singolarmente *privilegiato* rispetto ai suoi precedenti, come se questi in fin dei conti tendessero verso di esso, come se la loro esistenza acquistasse «significato» pieno soltanto al livello più elevato, più «sublime». La mancanza di fluidità ed equivalenza tra i vari termini della serie, che abbiamo riscontrato in questo scritto, insomma la mancanza di traducibilità reciproca, rende la tesi insostenibile.

Ora, in luogo di una derivazione di un termine da un altro, si può pensare a termini diversi e disomogenei tra loro, che sono però investiti da una tensione comune (in questo caso, una specie

di spasmo di ritenzione e accumulo). Questa tendenza si articolerà diversamente, secondo i diversi periodi di sviluppo storico dell'individuo (nel periodo di lotta-scambio con la madre, sarà lotta per le feci; nel periodo di vita adulta, sarà tendenza all'avarizia, ecc).

In questo modo la *correlazione* singolare rilevata empiricamente tra vari termini di una serie risulta mantenuta, ma sulla base di un investimento molteplice, per così dire esterno ad essi - non sulla base di una derivazione di uno dall'altro. La modificazione analitica, o comunque la modificazione storica, di questi termini correlati non avviene più dunque nel senso di una riduzione dell'uno all'altro, ma come modificazione dell'investimento peculiare che li coinvolge tutti. La produzione di un artista, per fare un esempio, non muterà perché la si riduce nell'analisi alla manipolazione di merda (già in questa, un bambino può essere *artista*, laddove un altro non lo è, né lo sarà mai), ma per un mutamento globale che investe sia la merda che l'arte, il tempo, ecc.

(Tra parentesi: la difficoltà, accennata nel testo, a mutare la struttura temporale individuale si lega sicuramente, nei casi in analisi, anche al fatto che la struttura temporale della situazione analitica è classicamente immobile, si direbbe atemporale).

Il dubbio, così diffuso tra gli individui creativi, che la psicanalisi rovinerebbe il loro lavoro, o lo cancellerebbe, si basa sulla percezione che la creazione è indubitabilmente sempre in rapporto con la merda, tanto per stare nell'argomento, ma che la psicanalisi in qualche modo confonde i due termini, travolgendo quindi l'intero lavoro creativo.

La ricerca del modo in cui si costruisce questo tipo di correlazione tra termini diversi si pone del resto già nel metodo delle cosiddette associazioni libere: ciò che mi viene improvvisamente in mente *deriva* da ciò che lo precede - oppure partecipa con esso a un raggruppamento definito di elementi incongruenti tra loro? A una *serie dissonante*, per così dire, di cui si tratta di trovare le chiavi?

1. Cito la trad, di C. Musatti, in *Freud*, Einaudi, Torino, 1959, pp. 183-89.

2. Trad, di E. Weiss, in *Introduzione allo studio della psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 1948, pp. 246-47.

3. *Trattato di psicoanalisi*, Astrolabio, Roma, 1951, p. 81

4. Anche S. Ferenczi avvertì questa lacuna freudiana e cercò di ovviarvi nel saggio *L'ontogenesi dell'interesse per il denaro* (del 1914; si veda *First Contributions to Psycho-Analysis*, The Hogarth Press, London, 1952, pp. 319-31). Mancandogli però la categoria del dono, fu costretto a postulare una serie di trasformazioni simil-chimiche delle feci in denaro, che implicano vari passaggi non generalizzabili. Del resto Freud in vari scritti successivi inserì esplicitamente nella connessione l'elemento dono, sia pure inteso nel senso ristretto di «regalo».

5. K. Abraham, *Selected Papers*, The Hogarth Press, London, 1954, pp. 384-85; E. Jones (cit. da Abraham).

6. Il fatto è riferito, senza alcun rilievo, da E. Jones in *Vita e opere di Freud*, Il Saggiatore, Milano, 1962, vol. I, p. 68.

7. Cfr. J. Schotte, in «La Psychanalyse», V, 1959, pp. 108 sgg. (nelle note alla trad, del saggio di W. Muschg, *Freud als Schriftsteller*). Si veda inoltre O. Andersson, *Studies in the Prehistory of Psycho-analysis*, Svenska Bokförlaget, Stockholm, 1962 [trad. it. *Studi sulla preistoria della psicoanalisi. L'etiologia delle psiconevrosi e alcuni temi connessi nelle opere scientifiche e nelle lettere di Sigmund Freud dal 1886 al 1896*, Liguori, Napoli, 1984].

8. L'inconscio come noumeno kantiano, o meglio ancora come Sabbath dell'Eternità, e il tempo come categoria della repressione: da ciò, in prospettiva, abolizione del tempo e

riconciliazione religiosa dell'uomo con se stesso. È una delle conclusioni del libro di N. Brown, *La vita contro la morte*, Adelphi, Milano, 1964, in cui una ricca intuizione di partenza scompare sotto il ricorso galoppante all'analogia e alla generalizzazione. Per il tempo in Freud, cfr. P. Ricoeur, *De l'interprétation*, Seuil, Paris, 1965, pp. 428-30 I (rad. it. *Della interpretazione*, Il Saggiatore, Milano, 1967).

9. Mi limito a un profilo storico di posizioni, che esigono di essere ben altrimenti approfondite e differenziate. Ma è sicuro che un certo tipo di obiezione *Daseins-analitica* alla psicanalisi — al pari del silenzio di questa — appare ormai sorpassato. Significativo in questa direzione il recupero della specificità psicanalitica da parte di tutto un filone del pensiero fenomenologico: ricordo soltanto l'ultimo Merleau-Ponty, De Waelhens, Ricoeur (evidente in quest'ultimo il mutamento tra *Le volontaire et l'involontaire* [trad. it. *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova, 1990] e il recentissimo *De l'interprétation*); e in Italia, naturalmente, il lavoro di E. Paci e del suo gruppo.

10. Trad, di C. Musatti, in *Freud*, cit, p. 162.

11. Mi riferisco in particolare a *Le développement de la notion de temps chez l'enfant*, P.U.F., Paris, 1946 [trad. it. *Lo sviluppo della nozione di tempo nel fanciullo*, La Nuova Italia, Firenze, 1979], e alla sua nota formula: lo spazio è un'istantanea del tempo e il tempo è lo spazio in movimento.

12. Probabilmente il più sconcertante maestro della psicanalisi moderna. E per di più poco «analizzato», per le asperità di un linguaggio in cui si sommano capricciosamente tradizione letteraria (con un primo strato surrealista: Breton) e tradizione filosofica (Hegel, Heidegger). La linguistica ha in Lacan accento e stato completamente diversi da quelli che ha per es. in Lévi-Strauss, cui pure si riferisce. Per un inizio di ermeneutica: J.-B. Pontalis, *Après Freud*, Julliard, Paris, 1965, pp. 21-81 [trad. it. *Dopo Freud*, Rizzoli, Milano, 1968] e alcuni acuti scritti di S. Leclaire, sparsi in riviste psichiatriche.

13. J. Lacan, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, in «La Psychanalyse», III, 1957, p. 81.

14. Secondo M. Bréal, cit. da S. Ullmann, in *Semantics. An Introduction to the Science of Meaning*, Basil Blackwell, Oxford, 1962, p. 220 [trad. it. *La semantica: introduzione alla scienza del significato*, Il Mulino, Bologna, 1979]. Per i riferimenti linguistici si veda quest'opera, pp. 211-20.

15. J. Lacan, *op. dt.*, p. 73.

16. *Loc. dt.*

17. Per il rapporto sincronia-diacronia, cfr., nell'ambito psicanalitico: A. Green, *La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure*, in «Critique», CXCIV, luglio 1963.

18. È la tesi scientifica che fonda il lavoro del maggior antropologo psicanalista, G. Roheim (si veda per es. *The psychoanalytic interpretation of culture*, in «Int. J. of Psychoan.», 1941, pp. 147-69). Per una discussione recente, cfr. J.-P. Valabrega, *L'anthropologie psychanalytique*, in «La Psychanalyse», III, 1957, pp. 221-46).

19. M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, 1965, pp. 155-92.

20. *Il Capitale*, Ediz. Rinascita, Roma, 1955, vol. I, pp. 145-49.

MATERIALISMO DIALETTICO E PSICANALISI¹

DI WILHELM REICH

Da parte marxista, due obiezioni sono state mosse alla psicanalisi come disciplina ammessa nel socialismo:

1. Si tratterebbe di una manifestazione di decadenza della borghesia al tramonto. Questa obiezione rivela una frattura nel pensiero dialettico di fronte alla psicanalisi. La sociologia marxista non è stata anch'essa una «manifestazione di decadenza» della borghesia? Era una «manifestazione di decadenza», in quanto senza la contraddizione tra le forze produttive e i rapporti capitalistici di produzione non sarebbe mai potuta sorgere; ma essa era la conoscenza e quindi nello stesso tempo il germe ideologico del nuovo ordine economico, che si sviluppava nel grembo del vecchio. La posizione sociologica della psicanalisi verrà trattata in seguito in modo più esteso, ma a questa obiezione ribattiamo nel modo migliore con le parole del marxista Wittfogel.²

«Certi critici marxisti - gli "iconoclasti" — se la cavano molto in fretta con la scienza di oggi. Borbottano, con un gesto sbrigativo: "Scienza borghese!" e per loro in questo modo tutta la scienza è liquidata, il problema risolto. Un tale metodo (pseudo-metodo!) lavora con gli stessi arnesi dei barbari. Di Marx e del suo modo di pensare dialettico esso nulla ha preso tranne - purtroppo - il nome. Il dialettico sa che una civiltà non è unitaria come uno staio di piselli, ma che ogni ordine sociale ha le sue contraddizioni e che nel suo interno sono predisposti in nuce i punti di emergenza di nuove epoche sociali. Per il dialettico dunque nulla di ciò che è stato (reato nell'epoca borghese da mani borghesi ha minor valore ed è inutilizzabile per la società futura».

2. Si tratterebbe di una scienza idealistica. Una maggior conoscenza dei fatti avrebbe preservato i critici da questo giudizio e una qualche obiettività di fronte alla disciplina psicanalitica non avrebbe permesso di dimenticare che ogni scienza, per quanto solido sia il suo fondamento materialistico, acquisisce e può acquisire nella società borghese deviazioni idealistiche. Nella costruzione teorica, che si allontana dall'esperienza anche solo di un passo, una deviazione idealistica è comprensibile e non dice nulla sulla reale natura della scienza. Jurinetz si è dato molta pena per rilevare appunto le deviazioni idealistiche nella psicanalisi; certo, tali deviazioni esistono, e addirittura in gran numero, ma il problema consiste nel sapere se gli elementi della teoria corrispondono a interpretazioni basilari dei processi psichici.

Molto spesso la psicanalisi viene citata in rapporto alla discussione degli indirizzi riformisti in politica (Thalheimer, Deborin). L'accostamento è giustificato dal fatto che i filosofi riformisti si richiamano volentieri alla psicanalisi, anzi, de Man ha di fatto contrapposto in modo reazionario la psicanalisi al marxismo. Io però sostengo - e qui posso richiamarmi a marxisti di sinistra - che si può, volendo, contrapporre in modo reazionario anche il «marxismo» al marxismo. A un vero conoscitore della psicanalisi non sarebbe però mai capitato di porre la «psicanalisi» di de Man in relazione con la psicanalisi di Freud, come ha fatto Deborin³. Che cosa ha in comune la sentimentale impostazione socialista di de Man con la teoria della libido, quand'anche egli si richiami a quella psicanalisi che non ha mai capito? Tenterò di dimostrare nell'ultima parte che nelle mani del riformismo è successo alla psicanalisi quel che è successo al marxismo ortodosso, vale a dire un appiattimento e un annacquamento.

Prima di indicare il grande progresso verso il materialismo che la psicanalisi costituisce di fronte alla psicologia, in prevalenza idealistica e formalistica, che la precede, dobbiamo separarci da una ingannevole concezione «materialistica» della vita psichica, molto diffusa anche tra i marxisti. Si tratta del materialismo meccanico, come è stato per esempio sostenuto dai materialisti francesi del diciottesimo secolo e da Büchner e prosegue nelle concezioni marxiste volgari)⁴. Esso afferma che i fenomeni psichici non sono materiali in sé e che un materialista coerente non deve scorgere nello psichico null'altro che processi somatici. A tali materialisti già il concetto di «psiche» sembra un

errore di idealismo e di dualismo, il che rappresenta senza dubbio una reazione estrema all'idealismo platonico che si prolunga nella filosofia borghese. Reale e materiale non è la psiche - essi sostengono - ma l'insieme di fatti somatici che corrispondono ad essa, non dunque i fatti soggettivi, ma quelli obiettivi, misurabili e pesabili. L'errore meccanicistico consiste nel fatto che la sostanza misurabile e pesabile o tangibile viene identificata con il materiale.

«Il difetto principale di ogni materialismo fino ad oggi» dice Marx⁵ «è che l'oggetto, il reale, il sensibile è concepito solo sotto la forma di oggetto o di intuizione; ma non come attività umana sensibile, come attività pratica, non soggettivamente. È accaduto quindi che il lato attivo è stato sviluppato dall'idealismo in contrasto col materialismo, ma solo in modo astratto, poiché naturalmente l'idealismo ignora l'attività reale, sensibile come tale. Feuerbach vuole oggetti sensibili realmente distinti dagli oggetti del pensiero; ma egli non concepisce l'attività umana stessa come attività oggettiva».

Per Marx il problema della oggettività, e quindi della realtà materiale dell'attività psichica («del pensiero umano»), è un problema meramente scolastico se lo si isola dall'attività pratica. Ma:

«La dottrina materialistica che gli uomini sono prodotti dell'ambiente e dell'educazione, e che pertanto uomini mutati sono prodotti di un altro ambiente e di una mutata educazione, dimentica che sono proprio gli uomini che modificano l'ambiente e che l'educatore stesso deve essere educato».⁶

Marx non nega affatto la realtà materiale dell'attività psichica. Ma se si riconosce che i fenomeni della vita psichica umana sono materiali dal punto di vista della attività pratica, allora in linea di principio si deve concedere anche la possibilità di una psicologia materialistica, sebbene essa non spieghi questa attività psichica con processi organici. Se non si è di questo parere, non sussiste alcuna base per una discussione marxista di un metodo puramente psicologico. Ma per coerenza non si può neppure parlare di coscienza di classe, di volontà rivoluzionaria, di ideologia religiosa e così via; bisogna invece aspettare che la chimica abbia espresso in formule i corrispondenti processi somatici o che la riflessologia abbia scoperto i corrispondenti riflessi. Dato che siffatta psicologia rimane necessariamente impigliata in un formalismo causale e non raggiunge il contenuto pratico delle rappresentazioni e dei sentimenti non si avvanzerà di un passo nella comprensione di che cosa siano piacere o dolore o coscienza di classe. Alla luce di questa riflessione, si rivela indispensabile nell'ambito marxista una psicologia che afferri i fenomeni psichici con un metodo psicologico e non organico.

...

L'armatura della teoria psicanalitica è la sua dottrina degli istinti e la parte più solida di questa la teoria della libido, della dinamica dell'istinto sessuale.

L'istinto è un «concetto limite tra psichico e somatico». Per libido Freud intende l'energia dell'istinto sessuale. La fonte della libido è secondo Freud un processo chimico, non ancora noto per intero, che si svolge nell'organismo, in

particolare nell'apparato sessuale e nelle cosiddette «zone erogene», parti del corpo che sono in modo speciale eccitabili sessualmente e rappresentano punti di concentrazione dell'eccitamento sessuale somatico. Su queste fonti dell'eccitazione sessuale si erge la potente sovrastruttura delle funzioni psichiche della libido, la quale rimane legata al suo fondamento, si modifica con esso — sia quantitativamente che qualitativamente - come per esempio nella pubertà, e con esso comincia a declinare, come dopo il climaterio. Nella coscienza la libido si rispecchia come impulso somatico e psichico diretto al soddisfacimento sessuale. Freud ha espresso la sicura speranza che la psicanalisi sarà un giorno posta sul suo fondamento organico e il concetto di chimismo sessuale svolge nella sua teoria della libido una parte essenziale in qualità di nozione ausiliaria; eppure la psicanalisi non può rifarsi da un punto di vista metodologico ai concreti processi dell'organismo, che rimangono di competenza della fisiologia. Il carattere materiale del concetto freudiano di libido si rivela assai bene nel fatto che la dottrina della sessualità infantile è stata più tardi confermata da fisiologi, che già nel neonato hanno riscontrato processi evolutivi nell'apparato sessuale.

Freud liquidò la concezione secondo cui l'istinto sessuale si desta soltanto alla pubertà e dimostrò che la libido attraversa a partire dalla nascita, prima di raggiungere il livello della sessualità genitale, determinati stadi evolutivi. Egli ampliò il concetto di sessualità includendovi tutte quelle funzioni piacevoli, che non sono legate alla genitalità, ma che indubbiamente sono di natura sessuale, come l'erotismo orale, anale e così via. Queste forme

«pregenitali», infantili dell'attività sessuale si sottopongono in seguito al primato genitale, alla sovranità del vero e proprio apparato sessuale.

Ogni fase evolutiva della libido, del cui carattere dialettico parleremo in seguito, è contrassegnata dalle condizioni di vita del bambino; così per esempio lo stadio orale si costituisce sull'assunzione del nutrimento, quello anale sull'educazione alla pulizia. La scienza, irretita nella morale borghese, aveva fino a Freud completamente trascurato questi fatti, confermando la concezione popolare della «purezza» del bambino. La rimozione sociale della sessualità era diventata un ostacolo alla ricerca.

Dopo aver legato nel modo più netto, seguendo il Marx delle *Tesi su Feuerbach*, il problema della realtà materiale dell'attività psichica alla pratica, Reich sembra ricadere, nella sua descrizione della libido, in una forma di materialismo meccanico alla Büchner. Colpisce il riferimento al «processo chimico» nell'organismo, alle conferme dei fisiologi, a «stadi evolutivi» assunti come stadi naturali, ecc. Di conseguenza, dato che l'accento cade sul «fondamento organico», l'intervento del sociale si presenta come un insieme di «condizioni di vita del bambino», che si tratta di collegare ad esso, di articolare «dialetticamente». Ma l'attività psichica libidica risulta in tal modo staccata dalla corrispondente attività pratica, non coincidente con il suo effettivo svolgimento storico. In questa ricaduta di Reich verso il «fondamento organico» è forse da vedere l'inizio di quella progressiva autonomizzazione della

libido, che lo porterà, anni dopo, alla concezione della Energia Orgonica, energia cosmica primordiale, «dimostrabile visivamente, termicamente, elettroscopicamente», ecc. (*Teoria dell'orgasmo*, Lerici, Roma, 1961, p. 21).

La definizione del principio di realtà come esigenza sociale rimane però formale se non implica concretamente che il principio di realtà, come lo conosciamo oggi, è il principio di questa società. La concezione del principio di realtà ha dato luogo nella psicanalisi a numerose deviazioni idealistiche. Esso è spesso presentato come un dato di fatto assoluto; per adattamento alla realtà s'intende semplicemente adattamento alla società, il che, riferito alla pedagogia o alla terapia delle nevrosi, è indubbiamente una formulazione conservatrice. In concreto: il principio di realtà dell'epoca capitalista esige dal proletario una restrizione estrema dei suoi bisogni, non senza richiamarsi in questo a esigenze religiose di umiltà e di modestia. Esso pretende inoltre la forma monogamica di sessualità e altro ancora. Tutto questo è radicato nelle condizioni economiche, la classe dominante ha un principio di realtà che serve al mantenimento del suo potere. Se si educa il proletario a questo principio di realtà, se glielo si presenta come assolutamente valido, per esempio in nome della civiltà, ciò significa una conferma del suo sfruttamento, una conferma della società capitalista. Deve diventar chiaro che il concetto di principio di realtà, come viene di fatto inteso oggi da molti in psicanalisi, corrisponde a un'impostazione conservatrice (seppure inconscia) ed è perciò in contrasto con il carattere obiettivamente

rivoluzionario della psicanalisi. Il principio di realtà ha avuto in precedenza altri contenuti e andrà mutando man mano che si modificherà l'ordinamento sociale.

Anche i concreti contenuti del principio di piacere non sono naturalmente assoluti, cambiano anch'essi con l'essere sociale. Per esempio, in un'epoca in cui si dedica tanta attenzione alla pulizia, il soddisfacimento anale deve essere diverso, e precisamente più scarso, e la tendenza verso di esso maggiore, di quel che non fossero poniamo in una società primitiva, e questo si manifesta anche qualitativamente nel prodursi di determinati tratti di carattere. Basta pensare all'estetismo, che si costruisce sull'erotismo anale, e al differente significato che esso assume nell'epoca borghese, nella società primitiva o nel medioevo. Il fatto che certi contenuti della tendenza al piacere siano accentuati, altri smorzati, dipende naturalmente anche dalla classe cui appartiene il bambino. Così per esempio le tendenze anali sembrano essere espresse con più forza nella borghesia che nel proletariato, mentre viceversa gli impulsi genitali sono più intensi nel proletariato. Questo fatto è però in relazione anche con l'educazione e le condizioni di abitazione.

Nella costituzione biologica, la differenza potrebbe non essere molto grande e neppure determinante. Ma l'ambiente sociale comincia a plasmare il contenuto del principio di piacere sin dalla nascita. E spetta alla ricerca futura il chiedersi se le differenze nelle condizioni alimentari incidano sulla costituzione istintuale già nell'embrione, influenzando intensità e qualità delle tendenze.

Qui si trova esplicitamente quell'accentuazione della storicità del «principio di realtà», che diventerà così netta nelle successive ricerche di Horkheimer, Adorno e Marcuse. Da notare che la concretezza storico-sociale vale qui anche per il «principio di piacere» e lo sottrae a ogni fissità biologico-naturale. Perde quindi significato, almeno per *questo* Reich, l'appunto critico mosso da Marcuse (*Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1964, p. 190).

...

Passiamo ora alla questione se le conoscenze materialistiche dell'analisi abbiano anche svelato la dialettica dei processi psichici. Prima però vogliamo richiamare alla memoria i principi fondamentali del metodo dialettico, come è stato enunciato da Marx e da Engels e portato avanti dai loro allievi.

...

I principi fondamentali del materialismo dialettico sono:

1. La dialettica non è soltanto una forma del pensiero, ma è data nella materia indipendentemente dal pensiero, *vale a dire*, il movimento della materia si svolge in modo obiettivamente dialettico. *Il dialettico materialista non pone dunque per così dire nella materia ciò che è soltanto nel suo pensiero, bensì afferra direttamente, mediante gli organi di senso e il suo pensiero, che soggiace anch'esso alle leggi della dialettica, l'accadere materiale della realtà obiettiva. E chiaro che*

questa impostazione si contrappone radicalmente a quella idealistica di Kant.⁷

2. *L'evoluzione non soltanto della società, ma di tutti i fenomeni, anche quelli naturali, non risulta, come asserisce ogni genere di metafisica, sia essa l'idealistica o la materialistica, da un «principio evolutivo», da una «tendenza evolutiva insita nelle cose», ma da una contraddizione interna, da contrasti che sono presenti nella materia e da un conflitto fra essi che non può essere risolto nel modo di esistenza dato; sicché i contrasti fanno esplodere il modo di esistenza dato nella materia e ne creano uno nuovo, in cui risultano quindi nuovi contrasti e così via.*

3. *Tutto ciò che risulta da uno sviluppo dialettico non è obiettivamente né buono né cattivo, bensì inevitabile e necessario. Ciò che però in un periodo evolutivo è stato dapprima progressivo, può in seguito diventare un ostacolo. Così il modo di produzione capitalistico ha in un primo tempo promosso in modo assai poderoso le forze tecniche di produzione, ma più tardi, attraverso le sue immanenti contraddizioni, ha ostacolato questo sviluppo. La liberazione da questo ostacolo è data dal modo di produzione socialista.*

4. *Attraverso l'evoluzione dialettica per opposizioni ora descritta nulla è permanente, e tutto ciò che diviene porta anche in sé il germe del proprio declino. Marx ha dimostrato che una classe, la quale vuole consolidare il proprio dominio, non può accettare la visione dialettica, perché altrimenti decreta a se stessa la sentenza capitale. Secondo Marx la borghesia capitalistica in ascesa portò allo sviluppo di una classe, il proletariato, che per le sue condizioni di esistenza implica il tramonto della*

borghesia. Perciò soltanto la classe proletaria può ammettere in modo totale e praticamente la dialettica, mentre la borghesia deve di necessità rimanere impigliata nell'assoluto idealismo.

5. Ogni sviluppo è espressione e conseguenza di una duplice negazione: negazione della negazione. A illustrazione di ciò, riportiamo di nuovo un esempio tratto dall'evoluzione sociale. La produzione di merci fu la negazione del comunismo primitivo, nel quale vigeva unicamente la produzione di valori d'uso. L'ordine economico socialista è la negazione della prima negazione, esso nega la produzione di mera e giunge così con un decorso a spirale al gradino superiore, all'affermazione di ciò che fu dapprima negato, la produzione di valori d'uso - al comunismo.

6. Gli opposti non sono assoluti, ma si compenetrano reciprocamente. A un certo punto la quantità si converte in qualità. Ogni causa di un effetto è nello stesso tempo, come causa, effetto di quest'effetto. Il che non rappresenta semplicemente l'azione reciproca di fenomeni rigorosamente separati fra loro, ma un reciproco compenetrarsi e interagire. Inoltre un elemento può in date condizioni convertirsi nel suo contrario.

7. L'evoluzione dialettica si verifica gradualmente, in certi punti però avviene a salti. L'acqua non diventa gradualmente, per progressivo raffreddamento, ghiaccio, bensì la qualità acqua si converte improvvisamente, a un certo punto, nella qualità ghiaccio. Questo però non significa che la modificazione improvvisa proviene repentinamente dal nulla, ma che essa si è sviluppata man mano dialetticamente. Così la

dialettica risolve anche, senza sopprimerlo, il contrasto evoluzione-rivoluzione. La modificazione sociale dell'ordinamento collettivo è preparata in un primo tempo attraverso l'evoluzione (socializzazione del lavoro, proletarizzazione della maggioranza e così via) e quindi prodotta per via rivoluzionaria.

Tentiamo ora, in base ad alcuni processi tipici della vita psichica umana dimostrati dall'analisi, di indicarne la dialettica, che a nostro parere non sarebbe potuta venire alla luce senza il metodo psicanalitico.

Un primo esempio di sviluppo dialettico è la formazione dei sintomi nella nevrosi, quale è stata per la prima volta compresa e descritta da Freud. Un sintomo nevrotico sorge secondo Freud per il fatto che l'io, socialmente legato, dapprima si difende da un moto istintuale e quindi lo rimuove. La rimozione di per sé non produce ancora nessun sintomo; per questo è necessario che l'istinto rimosso rompa di nuovo la rimozione e compaia, contraffatto, come sintomo. Questo comprende secondo Freud sia il moto istintuale da cui il soggetto si è difeso sia la difesa stessa: il sintomo porta alla luce entrambe le tendenze contrapposte. Ora, in che consiste la dialettica della formazione del sintomo? L'io della persona colpita è sottoposto alla pressione di un «conflitto psichico». La situazione contraddittoria - da un lato l'esigenza istintuale, dall'altro la realtà che nega o punisce il soddisfacimento - pretende una soluzione. L'io è troppo debole per sfidare la realtà, ma troppo debole anche per padroneggiare l'istinto. Questa debolezza, che è già di per sé una conseguenza di un'evoluzione anteriore, di cui la formazione del sintomo è soltanto una fase, questa debolezza

è dunque il quadro entro cui si svolge il conflitto; esso viene ora risolto nel senso che l'io, obbedendo alla richiesta sociale, in realtà per non soccombere o non essere punito, e cioè per istinto di autoconservazione, rimuove l'istinto. La rimozione è dunque la conseguenza di una contraddizione, che non può essere risolta nella condizione cosciente. Il passaggio all'inconscio dell'istinto è una soluzione temporanea, anche se patologica, del conflitto. Seconda fase: dopo la rimozione del desiderio, che era stato in egual misura negato e affermato dall'io, questo si ritrova modificato, la sua coscienza risulta per un verso (l'istinto) impoverita, per un altro verso (la pace transitoria) arricchita. Ma l'istinto non può nella rimozione rinunciare al soddisfacimento, esattamente come nello stato di coscienza, piuttosto meno, perché ora non è più sottoposto al controllo della coscienza. La rimozione pone il suo stesso declino, perché in seguito ad essa l'energia istintuale viene accumulata con forza, così da spezzare in fin dei conti la rimozione. Il nuovo processo di rottura della rimozione è il risultato della contraddizione: rimozione - accumulo dell'istinto, come la rimozione stessa era la conseguenza della contraddizione: desiderio istintuale - rifiuto da parte del mondo esteriore (sotto la condizione di: debolezza dell'io). Non sussiste dunque alcuna «tendenza» alla formazione del sintomo, ma lo sviluppo si è avuto, come abbiamo visto, attraverso le contraddizioni del conflitto psichico. Insieme alla rimozione è data anche la condizione della sua rottura, l'accumulo dell'energia dell'istinto insoddisfatto. Con la rottura della rimozione nella seconda fase, viene forse ricostituito lo stato originario? Sì e no. Sì,

in quanto l'istinto padroneggia di nuovo l'io; no, in quanto esso appunto muta, è presente nella coscienza in forma contraffatta, come sintomo. Questo comprende l'antico, l'istinto, ma anche il suo opposto, la difesa dell'io. Nella terza fase (sintomo), le opposizioni originarie sono dunque riunite in un solo e identico fenomeno. E questo a sua volta è negazione (rottura) della negazione (della rimozione). Soffermiamoci un momento a dimostrare d'ora che si è detto con un esempio concreto tratto dall'esperienza psicanalitica.

Prendiamo il caso di una donna sposata, che ha l'angoscia di venir aggredita da rapinatori armati di coltelli. Non può stare sola in casa e vede in ogni nascondiglio un crudele rapinatore. All'analisi risulta quel che segue:

Prima fase: conflitto psichico e rimozione. La donna aveva conosciuto prima del suo matrimonio un uomo, che le aveva fatto proposte alle quali avrebbe volentieri consentito se non fosse stata trattenuta da scrupoli morali. Essa differì la soluzione del conflitto, consolandosi con l'idea di un futuro matrimonio. L'uomo si allontanò ed essa si sposò con un altro, senza riuscire a dimenticare il primo. Il pensiero di lui la turbava continuamente. Incontrandolo un'altra volta, essa cadde di nuovo in un grave conflitto tra il suo desiderio di lui e le esigenze della fedeltà coniugale. In queste condizioni il conflitto divenne insopportabile, irresolubile, il desiderio era forte quanto la sua morale. Cominciò ad evitarlo (difesa) ed alla fine, apparentemente, lo dimenticò. Non si trattava però di una reale dimenticanza, bensì soltanto di una rimozione. Essa si credette guarita e non pensò più a lui coscientemente.

Seconda fase: rottura della rimozione. Qualche tempo dopo ebbe una violenta discussione con suo marito, che aveva intrecciato un flirt con un'altra donna. Nel corso della disputa le venne fatto di pensare, cosa che risultò molto più tardi: «Se a te è permesso, sarei stupida se non me lo permettessi anch'io»; in quel momento ebbe fuggevolmente davanti agli occhi l'immagine del primo amore. Il pensiero era però troppo pericoloso, poteva evocare di nuovo tutto il vecchio conflitto e così non la occupò più oltre in modo cosciente: essa lo aveva di nuovo rimosso. Ma durante la notte comparve un attacco d'angoscia ed essa ebbe improvvisamente l'idea che un estraneo si avvicinasse di soppiatto al suo letto per violentarla. L'istinto era di nuovo penetrato nella coscienza, in forma contraffatta, meglio ancora, come esatto contrario: al posto del desiderio per un estraneo, la paura di lui. Questa rappresentazione fu (terza fase) la base della formazione del suo sintomo. Analizzando quest'ultimo, il fatto che un estraneo si accosti furtivamente al suo letto durante la notte ci appare l'esaudimento del desiderio rimosso: commettere l'adulterio. (A una sottile analisi risultò che essa, senza saperlo, fantasticava il suo primo amore: figura, colore dei capelli e così via erano gli stessi). Nel medesimo sintomo è però contenuta anche la difesa, la paura di fronte all'istinto, che compare come paura dell'uomo. Più tardi l'elemento «essere violentata» svanì e venne sostituito da «essere assassinata», il che corrispondeva a un ulteriore spostamento del contenuto sintomatico, diventato troppo chiaro.

In quest'esempio non vediamo soltanto la riunione in un unico fenomeno di opposti originariamente separati, bensì anche la

trasformazione di un fenomeno nel suo contrario, del desiderio in angoscia. In questa trasformazione dell'energia sessuale in angoscia, uno dei primi e più decisivi reperti di Freud, si verifica che la medesima energia produca in una certa condizione l'esatto contrario di ciò che compare in un'altra.

Reich si allontana qui ulteriormente dal riferimento alla pratica delle *Tesi su Feuerbach* e per la sua dimostrazione della dialettica psichica si basa su un *raffronto* dell'esperienza analitica ai «principi fondamentali» della dialettica, ricalcati su un modello speculativo di stampo engelsiano. Non ha evidentemente gran significato rilevare la elementarità, la indeterminatezza dell'eptalogo cui si riferisce Reich; un suo eventuale arricchimento o perfezionamento non muterebbe per nulla il tipo di rapporto fra i due termini che esso istituisce.

La ragione di questa scelta reichiana, radicalmente diversa dalla prima impostazione, sta probabilmente in una esitazione di fondo sul *tipo* di scientificità da attribuire alla sua disciplina; un problema, questo, che sia rivelando oggi la sua posizione centrale non soltanto in psicanalisi, ma in tutte le «scienze umane». Se la psicanalisi viene immediatamente assimilata a una scienza naturale, come *sembra* essere negli enunciati di Freud, e come ripete fedelmente Reich, allora la tentazione di ritrovarvi le «leggi» della dialettica, secondo un modo di procedere che da Engels (l'Engels degli appunti di *Dialettica della natura*) è passato alla scolastica marxista, diventa particolarmente forte, e

fornisce in apparenza un modello di sistematicità solida e insieme flessibile.

Ma vediamo più da vicino che cosa succede in questo caso. A ben considerare, la dialettica assume la posizione di un super-io inesorabile, di una norma immobile, autosufficiente, a cui si offrono in sacrificio i frutti della ricerca psicanalitica. Questi «esempi» di dialettica, del resto molto suggestivi, tendono alla perfezione del modello senza mai raggiungerla, e viceversa la dialettica tende vanamente a farsi altro da quello che è, dialettica del *fatto compiuto*, appunto perché si tratta di un rapporto radicalmente eterogeneo, inerte sul piano dell'agire scientifico. Il risultato, non tanto paradossale, è un rischio d'impoverimento da entrambe le parti. Il «conosciuto» analitico nasce da una innovazione metodologica, da un modo radicalmente diverso di affrontare la malattia psichica; ora, il risultato più «brillante» del confronto con la dialettica, nel senso del tentativo di Reich, non può essere ottenuto che spostando in secondo piano ciò che vi si oppone, vi fa resistenza, in quanto radicalmente *nuovo* rispetto al canone proposto. Non è per caso, né per un impedimento storico, che Reich non parla per esempio del rapporto intersoggettivo, fra analista e analizzato, la cui concreta analisi è il fondamento dell'efficacia terapeutica: per esso non si danno infatti precedenti chiari nella dialettica materialistica. E questa, così limitata, tende a ricadere in un materialismo dell'*oggetto*, chiaramente premarxista.

Sarebbe però piuttosto schematico e ingiusto ridurre il tentativo di Reich a questi limiti, che sono i più evidenti; la dialettica rinasce ad ogni

passo dalle sue ceneri come organizzazione del campo analitico, o tensione di fronte ad uno scacco, a una situazione nuova e imprevedibile.

...

Dalle condizioni in cui sorgono l'io e il super-io risulta che, quanto a contenuto concreto, il primo comprende per metà e il secondo per intero problemi del vivere sociale. Le esigenze religiose ed etiche mutano con l'ordine sociale. Il super-io della donna è nell'epoca platonica radicalmente diverso da quello della donna nella società capitalistica, e nella misura in cui nella società esistente si prepara ideologicamente la nuova, mutano naturalmente i contenuti del super-io. Il fatto concerne tanto la morale sessuale quanto la ideologia della intangibilità del possesso dei mezzi di produzione ed è in rapporto naturalmente anche con la posizione dell'individuo nel processo produttivo.

Ma in che modo la ideologia sociale agisce sull'individuo? La sociologia di Marx è stata costretta a lasciare aperta la domanda, che è posta fuori del suo ambito; la psicanalisi invece può rispondere: la famiglia, che è satura delle ideologie sociali e che anzi è addirittura la cellula ideologica della società, per il bambino è il rappresentante provvisorio della società in generale, ancor prima che egli entri nel vero e proprio processo produttivo. Nel rapporto edipico non sono soltanto compresi gli atteggiamenti istintuali, ma il modo in cui il bambino vive e supera il complesso di Edipo è indirettamente condizionato sia dalla generale ideologia della società che dalla posizione dei genitori nel processo produttivo; in questo modo le sorti del complesso di Edipo sono alla fine,

come tutto il resto, dipendenti dalla struttura economica della società. Ancora di più: persino il fatto che si formi in generale un complesso di Edipo è da attribuirsi alla particolare struttura della famiglia, condizionata dalla società. Ma soltanto nel prossimo capitolo potremo trattare il problema della natura storica non soltanto delle forme, bensì anche dell'esistenza del complesso di Edipo.

...

Tradotta in termini sociologici, la tesi centrale di Freud sull'importanza del complesso di Edipo per lo sviluppo dell'individuo non significa se non che l'essere sociale determina questo sviluppo. Le disposizioni e gli istinti umani, vuote forme per contenuti sociali che devono essere accolti, passano attraverso le sorti (sociali) dei rapporti col padre, con la madre e con gli educatori e raggiungono soltanto allora forma e contenuti definitivi.

...

Abbiamo visto che la psicanalisi, seppure in modo inconsapevole, afferra tutti i processi psichici in modo dialettico. Soltanto il complesso di Edipo sembra costituire nella sua teoria un punto fermo tra fenomeni in movimento. Il fatto può avere due tipi di spiegazioni. In un caso, il complesso di Edipo viene concepito astoricamente, come un fatto immutato e immutabile, dato nella natura dell'uomo. La seconda spiegazione potrebbe però essere che la forma della famiglia, che crea l'attuale complesso di Edipo, si mantiene relativamente immutata da millenni. Del primo avviso sembra essere Jones,⁸ il quale in una discussione con Malinowski⁹ sul complesso di Edipo nella società

matriarcale ha dichiarato che questo complesso è «fons et origo» di ogni cosa. Questa concezione è senza dubbio idealistica, giacché il porre come eterni, come sempre uguali in ogni società i rapporti scoperti oggi fra il bambino e il padre e la madre è conciliabile soltanto con la concezione della immutabilità dell'essere sociale. Eternare il complesso di Edipo significa porre questa forma di famiglia come assoluta ed eterna, il che equivarrebbe all'opinione che l'umanità sia costituita dalla natura così come ci appare oggi. L'ipotesi del complesso di Edipo concorda con tutte le forme di società patriarcale, ma il rapporto dei bambini con i genitori è, secondo le ricerche di Malinowski, così diverso nella società matriarcale da non meritare quasi più tale designazione. Per Malinowski il complesso di Edipo è un fatto sociologicamente condizionato, che muta la propria forma con la struttura della società. In una società socialista esso deve tramontare, perché il suo fondamento sociale, la famiglia patriarcale, tramonta, perde la sua giustificazione di esistere. La progettata educazione comunitaria dei bambini è così sfavorevole al formarsi di impostazioni psichiche come si creano oggi nella famiglia, e il rapporto dei bambini fra loro e con gli educatori tanto più multilaterale e animato, che la designazione di «complesso di Edipo», contrassegnata dal fatto che si brama la madre e si intende uccidere il padre come proprio rivale, perde il suo significato. Designare come «complesso di Edipo» (Vincesti) reale, quale si verificò in epoca primitiva, oppure riservare questa denominazione al desiderio incestuoso rifiutato e alla rivalità con il padre effettivo, non è altro che un problema di definizione.

Ciò significa semplicemente restringere la validità di una tesi fondamentale dell'analisi a determinate forme di società. Ma ciò significa anche, nello stesso tempo, caratterizzare il complesso di Edipo, perlomeno nelle sue forme, come un fatto condizionato dalla società, in fin dei conti dall'economia. Per il disaccordo che regna fra gli etnologi, non è ancora possibile sciogliere il problema dell'origine della rimozione sessuale. Freud, che in Totem e Tabù si basa sulla teoria darwiniana dell'orda primitiva, concepisce il complesso di Edipo come la causa originaria della rimozione sessuale. In questo modo però risulta palesemente trascurata la considerazione della società matriarcale. Dal punto di vista delle ricerche di Bachofen, Morgan e Engels, si presenta la possibilità di comprendere viceversa il complesso di Edipo, e correlativamente la forma di famiglia che è alla sua base, come una conseguenza della rimozione sessuale allora subentrante. Comunque sia: la psicanalisi si priverebbe certamente di ulteriori possibilità di indagine nel campo sociale e pedagogico, se intendesse negare al complesso di Edipo la dialettica che essa stessa ha scoperto nella vita psichica.

Reich si appella a Malinowski e, più in là, alla linea Morgan-Engels-Bachofen, contro Jones e Freud. È da rilevare la novità (per un analista, nel 1929) di questa impostazione, che non intende rinunciare ai dati dell'esperienza analitica (in questo caso, il riscontro generale del «complesso di Edipo») e nello stesso tempo si rifiuta di trasformarli in un «fatto immutato e immutabile, dato nella natura dell'uomo». Reich

introduce come spiegazione la relativa assenza di mutamento nella famiglia «da vari millenni», da quando cioè si è istituita la famiglia patriarcale. In questo modo egli pone il problema di un tipo di mutamento, di processo storico, che offre serie difficoltà allo stesso marxismo cui intende rifarsi. L'impostazione di Reich, sia allora che oggi, non è certo adatta a dare pronta risposta a chi sia immediatamente preoccupato di stabilire un rapporto lineare, sia pure «dialettico», tra struttura economica e sovrastruttura ideologica della società. Ma Reich pone un problema che Marx stesso si poneva, quando per esempio scriveva che la difficoltà, di fronte all'arte e all'epos greco, non consiste nell'intendere che sono legati a determinate forme dello sviluppo sociale. La difficoltà consiste nel fatto che essi *continuano* a suscitare un godimento estetico, e costituiscono anche, per un certo verso, una *norma* o un modello inarrivabile. Non è arbitrario avvicinare questo problema di una continuità o durata e di una norma non risolvibili nell'ambito di un contesto determinato, alle difficoltà presentate dall'Edipo. Come l'arte, anche l'Edipo rientra in uno *sviluppo ineguale* rispetto allo sviluppo della produzione materiale e rimanda a quel lungo «processo di umanizzazione», a cui anche Marx e Engels si interessarono.

...

Può la borghesia a lungo andare tollerare la psicanalisi, senza risentirne danno? *Supponendo naturalmente che le sue conoscenze e formulazioni non vengano annacquate e che a poco a poco il suo significato non si perda senza*

che i suoi rappresentanti ne diventino consapevoli.

Lo stesso creatore della psicanalisi non ha predetto nulla di buono per il suo futuro. Egli pensa che il mondo annienterà in qualche modo le sue scoperte, perché non può tollerarle. Si riferisce evidentemente solo a una metà del mondo, alla classe borghese; il proletariato non sa ancora nulla della psi (analisi, non l'ha ancora conosciuta. Mentre non possiamo ancora sapere in che modo si comporterà verso di essa, abbiamo sufficienti indizi per studiare l'atteggiamento del mondo borghese.

Il fatto che la psicanalisi venga rifiutata è direttamente connesso col significato sociale della rimozione sessuale, Ma che se ne fa il mondo borghese della psicanalisi, quando non la condanna? Vi è da una parte la scienza, in primo luogo la psicologia e la psichiatria, dall'altra parte il pubblico profano. Per entrambi vale ciò che Freud esprime una volta scherzosamente informa di dubbio: è discutibile se si accetti la psicanalisi per conservarla o per distruggerla.

Quando si trova la psicanalisi nelle mani, o meglio nelle teste di persone senza una reale formazione analitica, non si riconosce in essa l'opera di Freud; la faccenda della sessualità va bene, ma le esagerazioni... e l'etica dell'uomo dove va a finire? L'analisi è molto giusta, ma... la sintesi non è meno necessaria. Quando Freud cominciò a costruire la psicologia dell'io sulla sua teoria sessuale, un evidente sospiro di sollievo percorse il mondo scientifico: finalmente Freud comincia a limitare le sue assurdità, finalmente ha la parola ciò che vi è di più elevato nell'uomo, soprattutto la morale... E non passò molto tempo che si sentì parlare soltanto

più di ideali dell'io e che la sessualità, come vuole la stereotipa scappatoia, diventò «un ovvio presupposto». Si parlò di una nuova èra dell'analisi, di un rinascimento... in una parola la psicanalisi diventò adatta alla società.

Non meno desolante, ma ancor più disgustosa si presenta la situazione nel gran pubblico. Sotto la pressione della morale sessuale borghese, ci si è impadroniti della psicanalisi come di una novità che soddisfa la lascivia, l'uno analizza i complessi dell'altro, nei salotti al tè delle cinque si parla dei simboli onirici, si discute senza la minima cognizione, e solo perché si tratta di sessualità, pro e contro l'analisi, uno è entusiasta della grandiosa «ipotesi», l'altro, non meno ignorante, è convinto che Freud è un ciarlatano e la sua teoria una bolla di sapone e soprattutto questa «unilaterale sopravvalutazione della sessualità, come se non esistesse nient'altro di più elevato...» e così il «critico» non parla se non di sessualità. In America sorgono a favore della psicanalisi intere associazioni e circoli di discussione, la congiuntura è buona, dev'essere sfruttata, si vive fino in fondo la propria sessualità insoddisfatta e per di più si guadagna molto denaro con una faccenda che osa chiamarsi psicanalisi. La «psicanalisi» è diventata un buon affare.

Così stanno le cose fuori della psicanalisi. E all'interno? Un movimento secessionista dopo l'altro, i ricercatori non resistono alla pressione della rimozione sessuale. Jung mette a soqquadro l'intera teoria analitica e ne fa una religione, in cui non c'è più traccia di sessualità. Nello stesso modo, la rimozione sessuale porta Adler alla tesi che la sessualità è soltanto una forma fenomenica della volontà di potere, e con ciò al

distacco dalla psicanalisi e alla fondazione di una comunità etica. Rank, dapprima uno dei più dotati allievi di Freud, giunge, annacquando con la psicologia dell'io il concetto di libido, alla sua teoria del ventre materno e del trauma della nascita e nega alla fine le più essenziali conoscenze analitiche. La rimozione sessuale continua a produrre i suoi effetti sulla psicanalisi. Del resto, anche nella stessa cerchia psicanalitica si può scorgere il condizionamento sociale ed economico, nel suo lavoro di attenuazione, di indebolimento, di formazione di compromessi. Dopo la pubblicazione di L'io e l'es, per anni non si parla quasi della libido, si tenta di tradurre tutta la dottrina delle nevrosi nei termini della teoria dell'io, si proclama che la bravura di Freud sta soltanto nella scoperta del senso di colpa inconscio, che soltanto ora si è arrivati alla verità essenziale.

Nella terapia delle nevrosi, in cui si tratta di applicare praticamente all'uomo della società capitalistica una teoria assolutamente rivoluzionaria, si manifesta nel modo più chiaro l'inclinazione al compromesso e alla capitolazione di fronte alla morale sessuale borghese. Lo stato sociale dell'analista proibisce, anzi rende impossibile, l'espressione pubblica della incompatibilità fra la odierna morale sessuale, il matrimonio, la famiglia borghese, l'educazione borghese e la terapia psicanalitica radicale delle nevrosi. Anche se da un lato si ammette che i rapporti familiari sono squallidi, che l'ambiente del malato è di solito il maggior impedimento alla sua guarigione, si ha timore - naturalmente - di tirare la conseguenza di questa constatazione. E così succede che per principio di realtà e per adattamento alla realtà non si intenda la capacità di afferrare la realtà,

ma spesso un completo assoggettamento a quelle medesime esigenze sociali, che hanno generato la nevrosi. Che questo risulti dannoso all'applicazione pratica della psicanalisi nella cura delle nevrosi, è evidente.

In questa maniera il temporaneo modo di esistenza capitalistico della psicanalisi la soffoca dall'esterno e dall'interno. Freud ha ragione: la sua scienza tramonta — noi però aggiungiamo: nella società borghese; se non si adatta ad essa, è un fatto certo; se però si adatta ad essa, subisce la stessa fine che il marxismo subisce in mano ai socialisti riformisti, vale a dire: la fine per appiattimento, in primo luogo per abbandono della teoria della libido. La scienza ufficiale, come prima, non ne vorrà sentir parlare, perché il suo condizionamento di classe le impedisce di accettarla. Gli analisti che fondano il loro ottimismo sulla espansione dell'analisi si sbagliano nettamente. Proprio questa espansione è il segno del suo incipiente tramonto.

Poiché la psicanalisi, applicata senza annacquamenti, scalza le ideologie borghesi, e poiché inoltre l'economia socialista crea il fondamento per un libero dispiegarsi dell'intelletto e della sessualità, la psicanalisi ha un futuro soltanto nel socialismo.

(«Il Corpo», III, gennaio 1966)

Proprio questa espansione è il segno del suo incipiente tramonto: non c'è probabilmente, in quegli anni, previsione più lucida del futuro destino della psicanalisi e le possono essere

accostati soltanto alcuni accenni dello stesso Freud. Tra le cause di questo tramonto, Reich insiste (come Freud) sull'appiattimento per abbandono della teoria della libido, dunque un appiattimento, diremmo, «dall'alto», per intervento della rimozione sessuale, e a favore di un *ripristino* idealistico-moraleggiante della cultura tradizionale. D'altra parte, Reich non manca di notare un altro tipo di adattamento della psicanalisi alla società capitalistica, quello che passa attraverso una diffusione o moda profana, dunque un appiattimento «dal basso», che comporta, al contrario del tipo precedente, una specie di dilagare del discorso sulla sessualità, tale da coinvolgere in esso gli stessi critici della psicanalisi. Storicamente, sembra di poter dire che questo secondo tipo ha prevalso nettamente sul primo, anche perché la psicanalisi era già di per sé, come fatto culturale, il segno di una crisi irrimediabile della cultura europea tradizionale. Di fronte a questa evoluzione, la risposta di un analista come Reich non poteva essere che in direzione di una accentuazione della *radicalità* dell'intervento psicanalitico, nei confronti del matrimonio, della famiglia e dell'educazione dominante. Ma questo intervento, per essere di qualche significato, doveva essere fatto proprio dalle forze sociali impegnate a un mutamento rivoluzionario della società: ora, di lì a pochi anni Reich si sarebbe visto escluso, oltre che dalla società psicanalitica, dal partito comunista tedesco, e i segni di questo rifiuto sono già ben evidenti negli articoli di polemica con lui e la psicanalisi usciti nello stesso periodo nella stessa rivista, «Unter dem Banner des Marxismus». A distanza di mezzo secolo non è difficile scorgere il significato straordinario, e tragico, di questa

duplice esclusione. Per ciò che riguarda Reich, essa comportò una assolutizzazione della nozione di libido, che si tramutò rapidamente in Oceano dell'Energia Cosmica Primordiale. Ma ben più gravi furono le implicazioni sul movimento rivoluzionario e sulla psicanalisi istituita. Il rifiuto operato nei confronti di Reich e di posizioni analoghe alle sue comportò la scissione radicale

(e finora non risolta, né teoricamente né praticamente) tra intervento sull'individuo e intervento sul collettivo, cioè la costituzione di due *campi* separati di fatto, se non di diritto. La psicanalisi continuò inarrestabilmente a espandersi come conoscenza *a posteriori* di individui sofferenti, staccata da ogni possibilità d'intervento sulla genesi concreta di queste sofferenze. Il movimento rivoluzionario diventava a sua volta, nel giro di pochi anni, protagonista di una *rimozione dell'individuale* che gli faceva perdere il senso stesso del suo essere rivoluzionario. Per molte e complicate ragioni, a un socialismo da caserma, attivo e cieco, veniva a corrispondere una psicanalisi privilegiata e impotente.

1. *Dialektischer Materialismus und Psychoanalyse*, in «Unter dem Banner des Marxismus», III, 5, 1929, pp. 736-71. La rivista premetteva allo scritto di Reich la seguente nota: «La redazione ritiene necessario indicare che non condivide la descrizione e la valutazione della teoria freudiana data dall'autore. Una critica particolareggiata di questo saggio seguirà nel prossimo numero della nostra rivista» (si tratta di uno scritto di I. Sapir, intitolato *Freudismus, Soziologie, Psychologie*). Per ragioni di spazio, qui si susseguono brani dell'articolo di Reich e note di commento. Nella pubblicazione originale, alla traduzione

integrale - poi ripresa dai «Quaderni Reichiani», I, marzo 1973 - seguiva una unica nota.

2. K.A. Wittfogel, *Die Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft*, Malik-Verlag, Berlin, 1922, p. 18.

3. *Ein neuer Feldzug gegen den Marxismus*, in «Unter dem Banner des Marxismus», II, 1-2, 1928.

4. «Il materialismo del secolo scorso era prevalentemente meccanico, perché fra tutte le scienze naturali soltanto la meccanica... era giunta a un certo risultato conclusivo. La chimica esisteva soltanto nella sua forma infantile, flogistica. La biologia era ancora in fasce; l'organismo vegetale e animale era stato indagato solamente all'ingrosso e veniva spiegato con cause puramente meccaniche; come per Descartes l'animale, così per i materialisti del secolo XVIII l'uomo era una macchina. Questa applicazione esclusiva dei criteri della meccanica a processi che sono di natura organica e chimica, pei quali le leggi meccaniche hanno sì un valore, ma vengono respinte in secondo piano da altre leggi più elevate, costituisce la ristrettezza specifica, ma in quel tempo inevitabile, del materialismo classico francese». F. Engels, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Ediz. Rinascita, Roma, 1950, pp. 30-31.

5. *Tesi su Feuerbach*, in Engels, *op. cit.*, p. 77.

6. *Ibid.*, p. 78.

7. Cfr. in proposito Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*.

8. «Imago», 1928.

9. *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge and Kegan, London, 1927 [trad. it. *Sesso e repressione sessuale tra i selvaggi*, Boringhieri, Torino, 1966].

A PROPOSITO DI JUNG

Rileggendo nella versione italiana questo celebre lavoro di Glover¹ - tra i più noti psicanalisti d'Inghilterra, con Ernest Jones e Melanie Klein; noto soprattutto per un suo trattato di tecnica psicanalitica, così secco e meticoloso da provocare di solito, nei giovani psicanalisti che lo consultano, il naufragio di ogni loro velleità d'onnipotenza - rileggendo dunque questo libro si prova oggi un'impressione contraddittoria.

Per un certo verso ci torna ad appassionare la *curiosità* della contesa, lo scontro cioè fra il difensore della psicanalisi come scienza, serrato nella propria armatura freudiana fino ad esserne gravemente impedito nei movimenti - e che pure non manca a tratti di improvvisi e vigorosi guizzi ironici - e la figura così diffidente, smembrata, indefinibile che Jung si è costruito nella cultura europea del primo cinquantennio di questo secolo. Non parteggiamo certo per Jung, come teme a più riprese Glover, ma nello stesso tempo siamo per forza colpiti dal vago aspetto donchisciottesco che paradossalmente viene assumendo il suo duello. Dopo ciascuno dei numerosi e sapienti colpi che porta al suo avversario, non ne vediamo la fine, l'ombra di Jung si fa sempre più esile, quasi invisibile, ma *permane*, e sembra avvolgere il suo antagonista in una nebbia irraggiungibile.

Sospettiamo allora un equivoco serio, o l'esistenza di un armamentario inadeguato. Chi,

o che cosa, combatte Glover?

Dal suo libro emerge appena il significato drammatico che ebbe per Freud la rottura con Jung. Non soltanto perché, come si ripete spesso, quest'ultimo si era avvicinato a Freud da una delle roccheforti universitarie di lingua tedesca, e con ciò preannunciava la fine del ghetto scientifico e culturale in cui era stata fino allora confinata la psicanalisi. E neppure perché, nelle intenzioni del maestro, egli era destinato a guidare, novello Giosuè, il movimento psicanalitico verso la «terra promessa», che a lui era stato dato appena di scorgere. Nel caso di Jung, era in giuoco l'intera prospettiva della scoperta freudiana, e questo appunto in ragione diretta della sua stessa curiosità e ricchezza culturale. Gli altri secessionisti, o «scismatici», come preferirebbe chiamarli Glover - Stekel, Adler, Rank -, furono sempre sentiti come dei figli scappati di casa portando con sé nel fagotto un po' del danaro paterno e soggetti quindi, prevedibilmente, alla conclusione della parabola evangelica. Infatti, vista oggi, la loro azione sembra ridursi a una sorta di sottolineatura discepolare di alcuni brani del discorso freudiano, che vengono posti in primo piano e isolati dal contesto.

In Jung Freud avvertì, in modo indistinto, certo, ma non per questo meno netto, il più lungimirante tentativo di una gloriosa tradizione culturale di riassorbire <· neutralizzare il significato della sua opera. Era la stessa cultura da cui era sorto e si era distaccato; nel punto della lacerazione, là dove i suoi padri nella scienza avevano confessato la loro impotenza, affiorava ora il tentativo di concludere l'accordo del rappacificamento. E

l'invito era tanto più forte, in quanto la cultura parlava questa volta la sua stessa lingua; anzi, in apparenza la parlava meglio di lui. È infatti caratteristico di Jung il movimento per cui nulla o quasi di Freud viene rifiutato, dichiarato irrecuperabile, ma tutto invece è assorbito e relativizzato. Si veda per esempio il percorso del concetto di libido attraverso i successivi rimaneggiamenti dell'opera che segna il punto di separazione da Freud, *Trasformazioni e simboli della libido* [*La libido: simboli e trasformazioni*] (del 1912): «... il termine di libido introdotto da Freud non manca certo di includere un significato sessuale... ma... nel contempo va rigettata una definizione esclusivamente e unilateralmente sessuale di questo concetto... Io adopero questo concetto attenendomi al significato generale conferitogli dall'uso che di esso facevano gli autori classici. In Cicerone (*Tusculanae*, 4.6.12) il termine libido è concepito secondo un'accezione molto ampia...» (pp. 132-33 della trad, it., Boringhieri, Torino, 1965). «Giustamente sant'Agostino chiama libido un "generale vocabulum omnis cupiditatis"» (p. 134). «Una volontà di vita che, attraverso la conservazione dell'individuo, vuol ottenere la propagazione di tutta la specie. Questa concezione coincide con il concetto di volontà enunciato da Schopenhauer...» (p. 139). «... un concetto della libido che si dilata fino al concetto di *intenzionalità* in genere... un valore energetico suscettibile di comunicarsi a una sfera qualsiasi di attività...» (pp. 139-40). Qui non importa soffermarsi su l'una o l'altra delle «ragionevoli» soluzioni offerte nel giro di una decina di pagine, né chiederci la possibilità della loro reciproca congruenza; importa invece la constatazione di

un modo di procedere che tratta la libido come una tessera da inserire in un giuoco fascinoso di assonanze concettuali tendenzialmente senza fine. Una nozione esplicativa, perlomeno alla sua origine, semplice testimonianza di quel *ceci n'empêche pas d'exister* che Freud ripete, dopo Charcot, a proposito di quel che ricava dalla sua esperienza - e come tale difficilmente *pensabile* nelle categorie precedenti a tale esperienza - diventa fin troppo fluida e permutabile.

Anche a costo di schematizzare, per dedurne il senso, un intricato sviluppo storico, dobbiamo dunque pensare a un modo radicalmente diverso di lavorare nella nuova scienza. Consideriamo i primi colpi di sonda di Freud: il nodo nella carne del sintomo isterico, la dileguante apparizione del sogno, l'incoerenza o il grottesco della sbadataggine e della dimenticanza. Il suo fare cultura, il suo fare scienza, è stato fin da principio, come scrisse in una lettera del 1936 a L. Binswanger, «dalle fondamenta dell'edificio», trascurando «i piani superiori, nei quali risiedono ospiti di riguardo come l'arte, la religione e così via». Egli è passato sostanzialmente attraverso l'irrilevante, il rifiutato, l'inavvertito - i *déchets* della pretesa conoscitiva tradizionale, l'irrazionale di una ragione pigra. E qui egli è inciampato ad ogni passo nelle tenere radici di Eros. «Nel caso specifico, è Lei il conservatore e io il rivoluzionario»: la conclusione della lettera al fenomenologo svizzero colpisce insieme, e forse più, l'antico discepolo del Burghölzli, vale a dire Jung, per il quale gli «ospiti di riguardo» sono sempre venuti per primi e il sesso è stato sempre, secondo la più antica tradizione d'Occidente, l'ostacolo «inferiore» a una piena «vita spirituale».

Ma c'è di più. Se ripensiamo al lavoro di Freud nel suo complesso, ci pare per così dire che egli abbia passato la maggior parte della sua vita sulla sedia in fondo allo studio della Berggasse, a Vienna, senza allontanarsi mai dal suo paziente, disteso su quella coperta-tappeto che si vede nella famosa fotografia di Engelmänn. Vale a dire, la conoscenza è nata sin dal principio, e sempre, come verità duale, attraverso le complicazioni, le reciproche remore, quasi i mescolamenti di almeno due persone - quelle presenti di qua e di là dal divanetto -, oltre alla folla delle altre che ad esse si sovrappongono per evocazione. Tutto il vivo della psicanalisi, per il bene e per il male, insieme ad ogni sua teorizzazione degna di rilievo, è nato da questa singolare situazione escogitata da Freud. In primo luogo il concetto cardine di inconscio: esso si dimostra costituito essenzialmente in base a un rifiuto, a una resistenza ad ammettere una parte di noi stessi - ma questa dimostrazione si dà solo nel preciso momento in cui la barriera affiora nel rapporto intersoggettivo. In questo modo, dopo Freud, il concetto di inconscio tende a spostarsi nell'ambito di una strategia o logica dei movimenti interpersonali, che trova i suoi presupposti storici in alcune pagine di Hegel e, più in là, di Diderot - i soli veri *predecessori* di Freud - e che è del tutto estranea alla nozione mistico-romantica di inconscio del secolo scorso. Esso si distribuisce infatti non già nel «profondo», ma secondo una certa geometria dello spazio umano, che libera l'indagine da quell'alone di irrazionalismo che lo ha finora circondato.

Da questo punto di vista - a nostro parere fondamentale - la posizione di Jung è chiara. Se

egli non è uno psicologo del conscio, come sostiene Glover, è certamente uno psicologo dell'inconscio pre-freudiano, nella linea Carus - von Hartmann - Schopenhauer. L'inflazione degli aggettivi: oscuro, misterioso, numinoso, ne è un chiaro indizio; l'edificio medioevaleggiante che egli ha descritto, addentrandosi nella notte dell'anima individuale, ne è la conferma. Ci aggiriamo in sale cavernose, popolate dal più straordinario consesso di simboli e di miti che siano mai stati esumati dalla «polvere dei loro sepolcri» (*Psicologia e religione*). E come legittima conseguenza di quest'impostazione, l'individuo reale si tramuta nel punto d'intersezione di una serie di «complicazioni» accidentali (*Psicologia e alchimia*), attraverso le quali traluce la verità di un destino archetipico.

A questo punto, evidentemente, Glover trova nella sua ruvidezza la punta di sarcasmo più efficace di tutto il libro: perché ciò che è vecchio deve essere, in quanto vecchio, così venerabile?

La domanda porta a chiedersi, per contrasto, perché mai la lettura di Jung riesca oggi di una così speciale difficoltà, anche per chi non faccia professione di freudismo «rigidamente autocontrollato» nel senso di Glover.

Spicca naturalmente quell'inflessione di omelia nella voce, quel pedale d'organo mosso a distanza - cose che rifiutiamo radicalmente, proprio perché in ogni psicologo c'è in agguato un piccolo Jung, e appunto tino Jung mago-pastore, *Seelsorger*.

Ma il problema è più generale. Di fronte all'emergere del simbolo nel sogno e nella nevrosi, Freud esita, si corregge, tendenzialmente limita - come si vede

chiaramente nelle successive edizioni della *Interpretazione dei sogni* - perché non dispone di strumenti interpretativi adeguati. Per contro, Jung sembra immergersi completamente nel nuovo regno, e dall'interno di esso esige la nostra partecipazione. Egli ci parla miticamente del mito, trasforma se stesso e la sua opera in mito - di qui la suggestione che ha esercitato sul mitopoietista; di qui anche il senso di un ispessimento del problema, quasi di una sua duplicazione, che si crea in chi si affatichi ad attraversarne gli scritti. La funzione del simbolismo, che nella sua origine, nel suo sviluppo, nel suo uso straordinariamente ramificato - e sempre attuale - non può prescindere da una situazione di soggetti continuamente affrontati, rimanda per Jung alla gerarchia degli archetipi numinosi della psiche. Elementi, questi, di un inconscio «collettivo»: è certo; ma nel senso, peculiare a Jung, di collettivo come struttura individuale, già data in partenza e uguale per tutti. La falsa opposizione individuo-società, che Freud supera, come abbiamo visto, dall'interno del suo lavoro, è in Jung semplicemente elusa.

Si veda dunque in questa difficoltà l'asserzione della *povertà* essenziale, negativa, da cui si dovrà partire per raccogliere l'eredità junghiana.

1. E. Glover, *Freud o Jung*, Prefazione di E. Fachinelli, Sugar, Milano, 1967.

IL MAGISTRATO E LA TARANTOLA¹

Otto mesi circa dopo l'inizio di un trattamento psicanalitico, un magistrato quarantenne, affetto da una seria forma di fobia, si presenta alla seduta barcollante e, appoggiandosi al muro, si precipita sul lettino. Immediatamente riferisce un sogno della notte precedente: *gli pare di recarsi, con alcuni colleghi, a mangiare un dolce squisito della sua terra natale... gira per le scale e i corridoi del palazzo di Giustizia, un vero labirinto... nel suo girare vede scritto per terra: Di Pietro, il nome di un antico ministro della Giustizia amico di suo padre...* a questo punto si sveglia, preda di una intensa vertigine che dura tuttora, al momento del racconto, e che durerà per due tre giorni, scomparendo senza bisogno di cure mediche particolari.

Circa tre anni prima, egli ha avuto un serio incidente di macchina con trauma cranico, seguito per qualche tempo da crisi vertiginose che richiesero cure neurologiche. Tali crisi, del tutto sovrapponibili a quella attuale, e di cui il paziente sottolinea la intensità, furono attribuite a uno squilibrio labirintico di probabile origine emorragica; in seguito scomparvero senza recidive.

Alcuni mesi prima, parlando dell'incidente, mi aveva raccontato come in quel momento egli stesse recandosi presso un'amica, con la seria intenzione di tradire - per la prima volta - sua moglie. Poiché anche questa volta egli aveva progettato di incontrarsi - il giorno successivo al

sogno - con un'amica di nome Pasca, sempre con l'intenzione di tradire sua moglie, l'analizzato è subito pronto a offrirmi l'interpretazione, secondo cui, evidentemente, egli punisce se stesso per queste velleità di evasione extraconiugale: si procura un danno che gli impedisce di portare a termine il suo proposito.

Sostiene dunque che si è difeso dal rapporto con Pasca. D'altra parte nota che la sensazione vertiginosa si accentua nettamente se sta disteso in «posizione psicanalitica», con la testa poggiata sul cuscino, tanto che si vede costretto a disporsi seduto. È vivamente allarmato da questi fatti; questa partecipazione del corpo ai suoi movimenti psicologici gli sembra una cosa grave, una cosa da manicomio, una cosa da... come si chiamano... da epilettici, ma sì... come succede alle donne morse dalla tarantola che vedeva da bambino al suo paese, il giorno di San Pietro, quando vengono condotte in una chiesa del luogo e qui si agitano, si agitano per due tre giorni di seguito, tra la curiosità della gente, o meglio il timore, perché queste donne cercano di stabilire un contatto con la folla, e a volte devono persino essere trattenute dai carabinieri.

Sono stato costretto a soffermarmi su questo frammento di analisi, perché soltanto a questo punto - attraverso cioè l'emergere di una identificazione infantile con donne colpite dal «tarantolismo» meridionale - soltanto a questo punto è possibile collegare il sogno e la crisi vertiginosa che gli ha fatto seguito alla situazione analitica.

In realtà, ciò che nei giorni precedenti il sogno emergeva lentamente, ma chiaramente, nell'ambito del rapporto analitico era una forte

tendenza alla passività e alla dipendenza, una tendenza da cui il magistrato si era sempre strenuamente difeso e che era tra l'altro al centro della sintomatologia fobica presentata. L'incontro progettato con la ragazza aveva un evidente significato di *acting out*, di azione volta ad esprimere e mascherare nello stesso tempo, fuori del contesto analitico, ciò che emergeva allora nell'analisi: insomma, egli metteva una *Pasca* al posto dello *psicanalista*. Ma nella prima parte del sogno il desiderio rimosso - il desiderio a cui era stato promesso (parziale) soddisfacimento per il giorno dopo - riuscì per la prima volta ad apparire sotto un travestimento più leggero, con tratti attiranti (il «dolce squisito» che egli vuole consumare con i suoi colleghi-amici). Di fronte alla minaccia dell'apparizione di ciò che è stato così a lungo temuto e desiderato, di fronte a questa minaccia letteralmente *vertiginosa*, l'analizzato ritorna *già nel sogno* a un linguaggio o esperienza del corpo di cui ha imparato a servirsi dopo l'incidente automobilistico. Nella crisi di vertigine, che compare *già nel sogno*, la trasparenza del suo desiderio risulta attenuata. In un certo senso, come già era successo anni prima, il desiderio stesso risulta giudicato e condannato. Infatti nel sogno, come abbiamo visto, c'è l'insistenza sulla *giustizia*: la vertigine scoppia in tribunale; per terra, come su una lapide, c'è il nome del ministro della Giustizia. Ma questi è un amico del padre; un padre, si direbbe, di specie superiore e più importante - come l'analista, verso il quale si indirizza la tendenza alla dipendenza e alla passività. Nello stesso tempo la vertigine, attraverso la lontana identificazione infantile, riesce a evocare la danza sfrenata delle donne

morse dalla tarantola, che in questo modo attuano un contatto, pericoloso e intenso, con gli altri - e devono essere trattenute, contenute dai carabinieri, come la sua vertigine si appoggia, per così dire, alle scale e ai corridoi del palazzo di Giustizia (nel sogno il nome del ministro, Di Pietro, inciso per terra, è anche un'allusione al giorno di *S. Pietro*, in cui le «tarantolate» si divincolano sul pavimento di *pietra* della chiesa).

Ed è inoltre possibile che la crisi vertiginosa rappresenti il risultato di un altro collegamento associativo, connesso col primo: da una parte il violento contatto ricercato dalle «tarantolate», e che il paziente avverte come distruttivo, dall'altra parte l'urto brusco delle macchine che si scontrano. Comunque sia, la crisi esprime per l'appunto quell'insieme di tendenze a cui il paziente si è sempre sottratto; ne manifesta il primo emergere nell'analisi, sia pure nella forma di un parziale e molto particolare *acting out psicosomatico*.

Nei limiti di questa comunicazione, vorrei soffermarmi su due direzioni di ricerca, a mio parere singolarmente fertili, che ci sono dischiuse dalle incidenze del tipo a cui ho ora accennato.

In primo luogo, esse ci consentono di valutare e approfondire strutturalmente situazioni cliniche che appaiono intermedie tra l'isteria di conversione, per usare una terminologia classica, e i fenomeni di somatizzazione psicosomatica. Sembra probabile che là dove si tendeva a una distinzione netta, si possa oggi pensare a una serie continua di fenomeni, la cui discriminante interna dovrà essere ricercata nella struttura e nella funzione dei fantasmi soggiacenti.

Questo esame della produzione fantasmatica individuale potrà introdurci a una seconda, e forse più ambiziosa, direzione di ricerca. Il caso di cui ho parlato mi sembra particolarmente indicativo, poiché in esso, come abbiamo visto, si fa strada rapidamente un riferimento esplicito a una pratica di tipo magico, vale a dire la guarigione mediante la danza dal morso della tarantola. Ora, secondo gli etnologi - e ricordo soltanto Ernesto De Martino -, il morso della tarantola è la raffigurazione mitica di una crisi profonda dell'individualità, e in altri riti affini dell'area mediterranea e africana è sostituito da un'invasione di geni o spiriti. In tutti questi casi, il trattamento rituale mediante il ritmo musicale, la danza, la sfrenata espressione corporea, non ha come scopo una soppressione pura e semplice dell'effetto del morso o della possessione (noi diremmo: una nuova rimozione), ma la sua trasformazione e la sua utilizzazione in vista di un nuovo equilibrio psichico, in cui lo spirito invasore è mutato in spirito protettore.

Tornando ora al magistrato, non avrei alcuna obiezione se qualcuno dicesse che egli ha tentato, con la crisi che noi chiamiamo vertiginosa, una cura magica del suo «essere morso dalla tarantola». Ma che cosa significa?

All'inizio, abbiamo visto, emerge la figura della tarantolata e il suo divincolarsi sulla pietra. Possiamo supporre che il bambino scoprisse all'improvviso in essa una specie di possibilità sua, riconoscesse in essa, enormemente ingrandito, diventato visibile e palpabile, qualcosa di suo o di potenzialmente suo. Questa possibilità di *essere la tarantolata*, nel momento in cui viene percepita è già, in un certo senso, realizzata; è già parte costituente di una

nuova identità. Ma questa nuova identità viene rifiutata. Non per caso. Il rito di guarigione si svolge in una zona a parte della vita culturale e religiosa: la presenza dei carabinieri esprime simbolicamente questo *a parte*, tutela la vita quotidiana dall'irruzione di qualcosa che è appena tollerato e solo in forma ritualizzata. Allo stesso modo, l'identità che si offre al bambino, in uno stato di smarrimento, è talmente esorbitante ed eccessiva che egli la rifiuta energicamente, la rimuove, facendo appello alla figura di autorità presente (il padre - [amico del] ministro). La situazione si complica per il fatto che, come le tarantolate in definitiva si urtano alla barriera dei carabinieri, così il padre-ministro è la meta del suo desiderio. Rifiutare di essere la tarantolata implica dunque, nello stesso movimento, rifiutare di riconoscersi come essere desiderante nei confronti del padre. Nel momento in cui, durante l'analisi, comincia ad affiorare tale desiderio, è naturale che emerga, insieme, la lontana identificazione con la tarantolata. E così, nel sogno, la vertigine scoppia nel palazzo di Giustizia, cioè nel luogo simbolico dell'autorità patema.

Tutta la scena del rito si riduce però alla vertigine, a un accenno quasi indiretto, monco. La cura magica non esiste più, nella vita quotidiana del nostro magistrato; non è più un fatto sociale accettato e accettabile; come il «morso» che si proponeva di curare, è diventata un fatto individuale, da nascondere e seppellire. Non per questo ha perso forza; e come il «morso» segreto provoca nel soggetto una grave sofferenza, così la cura magica dimostra, almeno nel momento in cui emerge alla luce, di poter *comandare il corpo*, sia pure in modo allusivo e velato (la vertigine).

Se ci allontaniamo per un momento da questo esempio privilegiato, ci si propone un'ipotesi. L'uso del corpo che incontriamo nei soggetti isterici e affetti da forme psicosomatiche (taluni, se non tutti) forse è un tentativo - abortito, monco, non riconosciuto - di *cura magica* per un disturbo della individualità che non trova altri modi per socializzarsi. Esso evoca forse determinati *modelli di soluzione magica*, che sono comparsi una volta all'orizzonte dell'individuo e che poi, risultando incompatibili con il suo sviluppo adulto-civile, sono stati eliminati. Questi modelli possono avere la loro origine sia nell'ambito ristretto (e precoce) del rapporto con i genitori, sia in quello più ampio della vita associata, come è nel caso del magistrato tarantolato. In ogni caso, il ritrovamento di questi modelli di cure magiche sarebbe fondamentale in più direzioni: per affrontare situazioni altrimenti inabbordabili; per tracciare, dalla parte del soggetto individuale, una mappa delle magie del corpo; per cogliere infine, secondo nessi specifici, i rapporti fra questo individuo e il collettivo socio-culturale. Non sarebbe improbabile che su questa strada noi incontrassimo il mito: come, in questo caso, il mito di possessione e di liberazione dalla possessione, che anima la cura rituale del tarantolismo meridionale.

1. Comunicazione presentata al 1° Congresso della Società Italiana di Medicina Psicosomatica, Roma, 11-14.9.1967.

LO SCRIBA E GLI ANIMALI

Questo libro,¹ si potrebbe dire, è un oggetto persecutore. Si avvicina a noi con fare tranquillo: sembra il diario di una lunga storia d'amore, in Francia, nel periodo tra la prima e la seconda guerra mondiale. Da una parte una donna sposata, medio-borghese, senza figli; dall'altra un letterato celibe, noto, non a molti, come critico teatrale «cattivo» e scrittore piuttosto scarso. Entrambi hanno una grande passione per gli animali (cani e gatti, prevalentemente).

Si comincia a leggere, stancamente, senza diffidenza. Descrizioni, o meglio, registrazioni di «sedute» erotiche. Impressione di avere di fronte fotografie oscene di quaranta cinquant'anni fa, stinte, in cui l'attenzione di chi guarda tende a deviare dal centro della scena verso l'ambiente, i mobili e i soprammobili, i quadri alle pareti. Qui alle «sedute» si aggiungono - e si mescolano - discorsi di economia domestica, per così dire, storie di quattrini dati o non dati in cambio di pasti consumati in casa della Signora, incontri dal pescivendolo o dal macellaio, dove i due si trovano per acquistare il cibo da dare ai rispettivi animali, litigi, ingiurie, perfidie, recriminazioni... Lui ha quarantadue-quarantatré anni, lei circa quattro di più.

A questo punto il persecutore è già entrato dentro di noi. Non riusciremo più a liberarcene. E una volta arrivati all'ultimo dei fogli di questa cosa che per tranquillità chiameremo libro,

continueremo a sentirci proporre domande e ad esserne imbarazzati. Come ogni buon persecutore, il testo è riuscito a diventare una parte di noi, che ci tormenta.

La prima domanda, la più ovvia e insieme la più difficile, è che cosa esso intende essere e *fare*. Non si può dire la «storia» di un uomo chiamato Léautaud e del suo rapporto con una donna e così via. O se lo è, è una storia a *contatto* con chi la scrive, che ne segue i movimenti come l'acqua i movimenti di un nuotatore. Sembra dunque che qui si miri a una ripetizione; ma una ripetizione di un tipo particolare: tale da permettere di ritrovare, in ogni momento e con esattezza, l'originale da cui è tratta. Perciò, se lo scrivente può sottrarre ciò che nel lavoro di raddoppiamento risulta inessenziale, non può al limite aggiungere nulla. Di qui la differenza rispetto a un diario comune, che cerca di approfondire o di abbellire chi lo scrive. In questo caso invece la ripetizione tende continuamente a farsi copia, duplicato addirittura; Léautaud non ha molte vite, come si diceva una volta dei romanzieri, ne ha due: una che si consuma e passa ogni momento, l'altra - la stessa - che rimane sulla carta.

Ci si può allora chiedere che cosa vuol dire questo curioso raddoppiamento della vita. Léautaud stesso ce ne suggerisce una chiave. Parlando della morte di suo padre, la cui agonia durò a lungo, egli dice: «Passai quattro giorni e cinque notti al suo capezzale; di notte, avevo una candela e un quaderno su un tavolinetto, per prendere delle note. Qualche volta, anzi, prendevo la candela in mano per avvicinarmi a

lui e guardarlo, di profilo, per vedere quella smorfia orribile, che si faceva sempre più persistente». E aggiunge che in quel momento egli sapeva che di tutto questo avrebbe fatto un libro, e che nel libro ci sarebbe stata la descrizione di se stesso intento a prendere note in vista del libro.² Qui le due vite di Léautaud tendono addirittura a un intreccio, a un gioco di moltiplicazione davanti e dietro lo specchio che ha un che di convulso e di meccanico. L'atto di scrivere, di solito posticipato a quello di vivere, diventa qui simultaneo, quasi che la necessità che lo domina si sia ora resa più urgente e non più rimandabile. Muore il padre; di fronte a lui, il figlio si sente spinto a (de)-(in)-scriveme la morte. Si avverte in questo momento una vertigine di trionfo, come per la morte di un nemico: «seduto comodamente» accanto al vecchio incosciente, come scriverà nel suo libro, il tavolino davanti, il quaderno aperto, la candela avvicinata per ispezionare il progredire del disfacimento. «Ho sempre un po' amato le cose della morte e se le visite a mio padre mi avevano spesso annoiato, ora cominciavo a rifarmi per bene... C'era in me una sorta di bisogno e non so cosa al mondo avrebbe potuto togliermi di lì».³ Ma il nemico che muore è nello stesso tempo suo padre, parte di lui; e dunque la sua morte rischia di essere anche la propria. «Un soffio molto adatto alla circostanza usciva dalla sua bocca, e a tratti mi faceva soffocare, nonostante la finestra aperta dietro di me... si udiva un piccolo rumore secco, monotono, quasi ritmato, qualcosa come il rumore di schiocco della lingua contro il palato, sì, *proprio questo* (la sottolineatura è mia)... Arrivai al punto di fare io stesso quella smorfia e più tardi, passati ormai

otto giorni da tutto questo, la sorpresi ancora sul mio viso». ⁴

A questo punto interviene l'atto dello scrivere, come una costrizione di intensità pari a quella del guardare. Non sarà difficile coglierne almeno due aspetti fondamentali. In primo piano, scrivere è qui trionfare sul padre, colpirlo esattamente e per sempre. C'è una precisione da tiratore di cerbottana, la stessa precisione che nel suo lavoro di critico teatrale (il padre era attore) lo porta a «uccidere» le sue «vittime». Ma c'è qualcos'altro. Ora la violenza è manifesta, all'opera: la vita gli si distrugge di fatto, momento per momento, sotto gli occhi. Dunque questa vita che scompare, in un tentativo estremo egli tenterà di salvarla. Tutta la capacità corrosiva, il divertimento, il disgusto, il piacere dell'attacco aperto o dissimulato nell'ironia - tutto ciò che compone la sua «smorfia» di letterato - nulla di questo riesce più in questo momento ad animare la sua scrittura; la violenza è presente, irrimediabile, e la scrittura non può essere se non un tentativo di *annullamento* (magico) della violenza stessa; un tentativo in cui si nomina e si registra mimeticamente ciò che la violenza tocca e distrugge.

Anche Léautaud, si è detto, è minacciato. Di qui, insieme all'atteggiamento di bravata, di scherno verso il morto, il senso di una possibile scomparsa di colui stesso che scrive. L'«indifferenza» proclamata sembra qui alludere a una possibile abolizione del testimone stesso. «Coricato come ho visto lui, applico al mio viso quella smorfia mortuaria che ho così bene appreso; e ho un bel difendermene, i nostri

tratti si somigliano tanto, e ho a volte dei movimenti del viso così simili ai suoi, che quella smorfia mi pare fatta apposta per me». ⁵ Ci vengono allora in mente ricordi di vecchie letture: lo scriba, registratore paziente e implacabile, che scende nella tomba insieme al suo signore; la mano senza corpo che traccia sul muro i segni di un destino impersonale. Lo scrivere di Léautaud, còlto in questo momento esemplare della fine del padre, sembra cioè tendere a un uso della parola narrante in cui essa è un tentativo di *fermare* (in ogni senso, e alla lettera) una morte prescritta. Per paradosso, questo affrontamento *diretto* fa allora sì che lo scrivere di Léautaud, nonostante distanze vertiginose, risulti alla fine più vicino a certe situazioni di fiabe e racconti anonimi, che alla letteratura del suo tempo. Léautaud è, qui, più vicino a Shahrazàd, che ogni notte rimanda, per una notte, la sua morte, raccontando al re una storia lunga *Mille e una notte*, che al Gide del *Journal*, per esempio. ⁶ E si potrebbe istituire una serie di passaggi tra questo rapporto immediato con la morte e quello, affine, che si coglie nelle parole di vaticinio, negli enigmi proposti sulle strade del potere, nelle predizioni contenute nei sogni, che si susseguono per secoli in ogni letteratura. Qui basterà indicare uno dei punti di possibile contatto: poiché la vita corre il rischio di perdersi ogni momento, l'incantesimo di morte-vita dovrà essere più e più volte *replicato*. E la replica varrà come tentativo di controllo, di ordinamento, di abolizione del *tempo*. ⁷

Ma lo scrivere può essere una replica della vita, se la vita stessa è una replica. Questo è

l'aspetto che nel libro colpisce di più, a prima vista: molti anni passano, ma tutto tende a «restare come prima». I due fanno l'amore, litigano, rifanno l'amore, vicino a una botolina che si avvicina sempre di più...

Che cosa c'è di più comune di questa sfida. Lo strano, l'insolito, è nell'elemento che assicura il perdurare del rapporto, il ripetersi della ripetizione per così dire. Entriamo qui nella zona più enigmatica, anche se forse la più vistosa, della vita di Léautaud.

Rifacciamoci ad alcune notizie. Abbandonato dalla madre a tre giorni di età, fu affidato dal padre a mani mercenarie.⁸ Il padre, che gli dimostrò sempre «indifferenza», amava moltissimo cani e gatti.⁹ Léautaud lo ricorda incedere per le strade, seguito da una quindicina di questi animali; di se stesso bambino, dice che trascorse buona parte del suo tempo sotto un tavolo, in compagnia della bestia preferita da suo padre.¹⁰ Costretto a vivere nell'eccezionale disordine sessuale di costui che «cambiava donna ogni notte», giunse fino a diciassette anni perfettamente casto e ignorante delle cose del sesso; tant'è che una volta il padre gli mise nel letto una giovane cameriera, per «svegliarlo», ed egli scambiò nel dormiveglia la peluria venuta a contatto della sua coscia con la pelliccia di un gattino, limitandosi ad accarezzarla.¹¹ Il rapporto, fondamentale, con la donna che in questo libro diventa il suo «Flagello», ebbe inizio presso la Lega per la Protezione degli Animali, che entrambi frequentavano in qualità di appassionati zoofili. L'amore per gli animali era infatti ben presto diventato un tratto caratteristico di Léautaud, che trasformò come è

noto la sua casa in un vero ospizio di animali («ho avuto perlomeno trecento gatti e centocinquanta cani») e il suo giardino in un ordinato cimitero.¹² Gli animali sono per Léautaud esseri privi di difesa, alla mercé di tutti; da notare: egli si cura soltanto degli animali perduti o abbandonati;¹³ nello stesso tempo, odia i bambini, perché sono cattivi con gli animali.¹⁴

Si indovina verso che postulato ci indirizziamo. All'origine della storia di Léautaud, c'è il desiderio del bambino non desiderato di essere al posto dell'animale; l'essere indifeso e alla mercé di tutti non è stato l'animale, ma lui stesso. Curando gli animali, egli diventa il padre (la madre?) che avrebbe voluto avere, e nello stesso tempo è lui stesso, bambino, l'animale curato. C'è dunque un permanente scambio tra la specie uomo e quella animale; quasi una *confusione* di specie, tant'è vero che Léautaud, «indifferente» a tutti gli uomini, è sensibilissimo ad ogni animale; tant'è vero che la sua storia col «Flagello» non s'interrompe mai, nonostante le difficoltà estreme che troviamo qui esposte, perché in primo luogo bisogna dare da mangiare agli animali, ed entrambi amano gli animali, e in secondo luogo perché entrambi, in un certo senso, sono *essi stessi animali*.

L'animale infatti non è soltanto il bambino che dev'essere assistito, anche se i genitori litigano («gli animali mi mangiano», dichiara a un certo punto Léautaud; ed egli stesso, del resto, tende a farsi nutrire, alla lettera, dall'amica). Nell'animale, anche il bambino coglie una sessualità cieca, monotona, ripetitiva: ed

è appunto questo l'aspetto che ci colpisce, alla lunga, nelle «sedute» erotiche di Léautaud. Ciascuno dei due partecipanti è volta a volta l'animale dell'altro, e insieme chi riduce l'altro alla cattività animale.¹⁵ Si palesa così una nota di spietatezza atona, già evidente in colui che si fa scrupoloso seppellitore dei suoi fratelli-rivali, cioè sempre gli animali, in colui che scrive in un certo senso il necrologio del padre, della madre, dell'amica e, al limite, di se stesso (Léautaud fu dato per morto, durante l'ultima guerra, e poté così leggersi tutto quello che si pensava di lui: corse più tardi la voce che la falsa notizia fosse stata propalata da lui stesso).

Qui si rompe, è chiaro, l'immagine che Léautaud ha voluto darci di se stesso: libertino settecentesco, franco, *polisson*. L'amore è per lui una corda pesante, vischiosa, fastidiosa, e con il passare degli anni si avvicina, diventa sempre più simile alla morte.

«Diventata a poco a poco completamente impotente, non poteva coricarsi, alzarsi, vestirsi, svestirsi, camminare un poco, sedersi o sollevarsi...».

Così Léautaud, commemorando la sua amica negli ultimi anni. A chi, giovane, si meravigliasse di questi «amori tra vecchi», si potrebbe malignamente additare il cammino a ritroso che, a un certo punto della vita, Eros è costretto a compiere: dall'amore cui si partecipa a quello che si contratta, e poi si compera, fino alla estrema richiesta di aiuto corporale, di soccorso nell'impotenza, in cui esso riassume il volto originario della madre.

Ci accostiamo, come si vede, alla grande figura dell'amica. Ma essa rimane enigmatica, incomprensibile, così come assente è stata, per Léautaud bambino, la figura della madre.

Un punto solo sembra certo. La ragione dell'attaccamento a lei di Léautaud è la stessa delle periodiche ribellioni della donna. C'è in lei una richiesta indistinta, che supera il gioco degli animali da proteggere e da amare. Qualcosa che riguarda la peculiarità stessa di Léautaud, quella sua curiosa attività di duplicazione in cui il «Flagello» si sa e si vede personaggio «letterario» *rubato* alla vita. La Signora non scherza tanto quando dice al suo amante, divertito: «Dovreste pagarmi i diritti d'autore». E questo lavoro è appunto ciò da cui egli la esclude radicalmente, proclamandola incompetente e inferiore:¹⁶ l'attività in cui la si deruba diventa quindi per lei, per il fatto di esserne esclusa, la cosa che lei vorrebbe rubare. Tutto questo però non può manifestarsi in modo esplicito, giacché la premessa maggiore, quella del privilegio virile dello Scrittore,¹⁷ è comune ad entrambi: alla dichiarazione d'incompetenza da parte di lui, essa non può quindi opporre se non il disprezzo dello scrivere, quel disprezzo che tanto impressiona Léautaud. Ma da alcuni accenni risulta chiaro quale problema sia stato per lei l'attività dell'amante («scrive sempre la *verità*»). Il dato escluso, l'oggetto di cui è derubata e che vorrebbe rubare, torna allora, goffamente travestito, irriconoscibile, e inservibile, nelle grottesche accuse di *furto* che essa gli rivolge periodicamente e che Léautaud si affretta a relegare tra le cose incomprensibili dell'«incomprensione» femminile.

L'irregolarità, la devianza di questo scritto si concentra dunque nella situazione di *replica*, in cui Léautaud è costretto a vivere e a scrivere.

Si può pensare che all'origine di questa situazione vi sia, anche, un senso di ripugnanza per la vita come è, per la sua materialità, un fastidio spinto a volte fino alla nausea.¹⁸ Ci troveremmo allora di fronte a una posizione preliminare comune, fra l'altro, anche ad alcuni tra i maggiori erotologi fioriti in Francia, nome Sade, negli ultimi trenta quarant'anni.¹⁹

Ma gli esiti, per non dire le soluzioni, individuali vengono ad essere completamente diversi. Negli uni, proprio attraverso l'atto sessuale eguagliato alla putrefazione e alla morte, il singolo tenterà di arrivare alla fusione con il tutto; oppure, ancora, dalla terribile limitatezza dell'atto sessuale passerà all'amore delirio, *hantise*, *présence* assoluta nell'assenza.²⁰ Per Léautaud, nessuna trasformazione è stata possibile. L'atto sessuale, e con esso la vita, può essere solo moltiplicato per un numero *finito* di volte, e non esiste eventualità di salvezza.

Ma in questo modo, si potrebbe dire, si istituisce una relazione, al limite una famiglia. Se gli animali, come abbiamo visto, hanno il posto dei bambini, se le «sedute» erotiche fra i due amanti possono essere ricondotte all'amore tra i genitori, che per i bambini ha l'aspetto di un incontro-scontro *more ferarum* — allora Léautaud ci racconta, sia pure in modi distorti, una storia di famiglia. In un certo senso, è così; ma nella stessa misura in cui oggi tende ad apparirci vero l'inverso: i bambini, i figli, sono in realtà un'altra specie, mutanti conviventi con i

genitori ma da sempre staccati, orfani dalla nascita; e la coppia, il nido una volta germinale, è ora il luogo stretto in cui si replica un rito vecchio, quasi estraneo.

L'attenzione qui è concentrata soprattutto sull'atto dello scrivere, così definitivo e fondamentale in Léautaud, e nello stesso tempo così lontano, mi sembra, da ciò che si intende di solito per letteratura.

I rapporti tra questa e la psicanalisi si sono orientati all'inizio, sulla scorta del lavoro dello stesso Freud, in direzione di un esame dell'opera scritta volto a individuare o chiarire le motivazioni dell'individuo scrivente. Di qui la rapida percezione di un limite, in questo tipo di lavoro: vale a dire, ciò che l'analisi scopre può forse valere come contributo alla biografia dello scrivente, ma tende per lo più a non dire nulla di essenziale, o peggio, a cancellare ciò che è proprio dell'opera scritta. L'analisi finisce per espellere ciò che all'inizio considerava pur sempre suo oggetto d'indagine. Più recentemente, la riduzione lacaniana dell'inconscio a linguaggio, l'assimilazione dei meccanismi di funzionamento dell'inconscio a procedimenti linguistici (metafora-metonymia), ha contribuito al rinnovo di un interesse che stavolta si concentra esclusivamente o quasi sul testo, eliminando lo scrivente. È la letteratura che, sotto forma di analisi testuale d'intonazione neo-retorica (una retorica arricchita degli strumenti freudiani), si sbarazza dello scrivente e, in fondo, anche dello psicanalista.

Probabilmente nulla di male; anzi. Ma la sforbiciata intervenuta tra opera scritta e scrivente taglia fuori un aspetto dello scrivere

che non mi sembra affatto irrilevante. Vale a dire, appunto, *l'atto dello scrivere*, come complesso di operazioni, anche tecnico-materiali, che ha una propria specifica consistenza e che produce, in un movimento continuo, sia il testo socializzato che i suoi scarti e le sue varianti. Diciamo però che quest'insieme di operazioni, questo dispositivo specifico, tende a essere accantonato, dimenticato dallo scrivente, una volta terminata l'operazione di scrittura, per risorgere intatto, autonomo e molto spesso *tiranno* nella successiva occasione scrittoria.

È appunto quest'aspetto che mi aveva colpito in Léautaud; ma basta riflettere alla storia della letteratura moderna, a quante volte vi ritornino, in opere talora decisive, le autodescrizioni degli scriventi *in quanto scriventi*, spesso ironiche, e poi le riscritture e gli autorifacimenti, questi per lo più tormentosi e meno dichiarati, per poter concludere che qui si tocca un nodo essenziale della questione. Tentare di sbrogliare questo nodo è possibile solo sulla base delle enunciazioni di colui che scrive, è certo. E di qui si potranno trarre inferenze anche personali: è probabile. Ma non è questo l'aspetto più importante. Più importante è la valutazione differenziata dell'attività complessiva chiamata letteratura che qui sembra rendersi possibile; lo smembramento di quelle situazioni diversissime che sono oggi fuse in un blocco apparentemente compatto. Esaminando l'atto dello scrivere in Léautaud, mi pareva che il suo risultato, *a cui esso è interno*, potesse essere avvicinato più a quello della favolosa Shahrazàd che a quello del *Journal* di Gide: una battuta, diranno alcuni. Perché no? Ma aggiungerei: un accenno di un'esplorazione

fattibile, che potrebbe recare qualche sorpresa nell'ambito delle ricerche letterarie.

1. P. Léautaud, *Settore privato. Diario personale*, Prefazione di E. Fachinelli, Feltrinelli, Milano, 1968.

2. Il resoconto è in *Entretiens avec Robert Mallet*, Gallimard, Paris, 1951, pp. 160-63; il libro è *In Memoriam* (cit. nell'edizione Mercure de France, Paris, 1956).

3. *In Memoriam*, cit., pp. 210-11.

4. *Ibid.*, pp. 211 e 213.

5. *Ibid.*, p. 219.

6. Traggo da un eccellente articolo di T. Todorov (in «Tel Quel», XXXI, 1967) un notevole esempio di questo tipo di consonanze. In un racconto delle *Mille e una notte*, un saggio che ha letto tutti i libri, Dubàn, viene condannato a morte. Al re che lo ha condannato, vorrebbe raccontare una storia, ma non c'è più tempo; allora egli offre al re un libro, che questi dovrà leggere durante la sua esecuzione. Gli si taglia la testa e questa, rivolgendosi al re, lo invita ad aprire il libro. Le pagine sono appiccicate le une alle altre, per districarle il re è costretto a inumidirsi più volte il dito con la saliva. La prima pagina è bianca, come la seconda e le successive. Il re si rivolge alla testa di Dubàn: «Non vedo scritto nulla». -«Continua a voltare le pagine», dice la testa. Il re continua, una pagina dopo l'altra, con fatica, e ogni volta è costretto a inumidirsi il dito: tutte le pagine sono bianche. Ma il veleno, contenuto nel libro, è ormai passato attraverso la saliva nel corpo del re che, fatti alcuni passi, cade a terra morto. Il raccontare, dunque, serve a prolungare la vita, è una richiesta di grazia; il suo contrario, la pagina bianca, è una condanna a morte. Si metta al posto di Dubàn Léautaud, al posto del re suo padre: scrivere è tentare di prolungare la vita di entrambi, non riuscire a scrivere, essere entrambi condannati.

7. Si pensi per esempio alla storia di Giuseppe venduto dai suoi fratelli, nella Bibbia. Prima di interpretare i due sogni del Faraone, che predicono la carestia del regno, egli ha interpretato, in carcere, il sogno del coppiere e quello del panettiere, che si concludono rispettivamente, a tre giorni di distanza, con la liberazione del primo e l'impiccagione del secondo. E all'origine della sua stessa vicenda vi sono due sogni (i covoni e le stelle che gli si inchinano) i quali si attuano - e vengono da lui interpretati - solo alla fine, nel

momento in cui i suoi fratelli s'inginocchiano dinanzi a lui Signore del grano. Qui la questione della vita o della morte si pone attraverso una scansione ritmica, un modo di ripetizione e di duplicazione, che implica un particolare ordinamento del tempo («E quant'è a ciò che il sogno è stato reiterato due volte... ciò è avvenuto perché la cosa è determinata da Dio; e Iddio l'eseguirà tosto»). Uno *schema* analogo si ritrova nella storia di Daniele e dei re di Babilonia, in cui il primo sogno interpretato è addirittura un sogno *dimenticato* dal sognatore.

8. *Entretiens avec Robert Mallet*, cit., pp. 14-15.

9. *Ibid.*, pp. 17 e 29.

10. *Ibid.*, pp. 169 e 334.

11. Riferito da P. Michelot, nella Prefazione al *Journal particulier*, Éditions du Cap, Monte-Carlo, Domaine privé, 1956 [trad. it. *Settore privato: diario personale*, Feltrinelli, Milano, 1968].

12. *Entretiens*, cit., pp. 188-89.

13. *Ibid.*, pp. 193-212.

14. *Ibid.*, pp. 196-97.

15. Parlando di sessualità animale, non si intende riferirsi, come fanno anche gli erotologi più sottili, per esempio G. Bataille, a uno stato di «natura» felice contrapposto alle ambascie della «civiltà». Ormai sappiamo (dalle esperienze del cosiddetto *imprinting*) che anche nell'animale l'attività sessuale dipende in varia misura dal rapporto precoce con la figura del genitore. Ne viene che, sotto questo aspetto, l'animale si avvicina all'uomo, ne condivide, in modo rudimentale, la possibilità di errori e smarrimenti.

16. «Le donne sono creature inferiori, non hanno l'intelligenza dell'uomo e non capiscono in fondo niente neanche in amore» (*Entretiens*, cit., pp. 294-95).

17. «Non c'è donna che valga una pagina scritta con piacere» (*ibid.*, p. 296).

18. «Quando avevo otto anni e mio padre... si puliva il naso con le dita a tavola, scorreggiava...» (*ibid.*, p. 372).

19. Si vedano le pagine di Bataille sui rapporti tra l'orrore per il morto, la ripugnanza per gli escrementi, la putrefazione e la sessualità, in *L'erotisme* [trad. it. *L'eroticismo*, Sugar, Milano, 1962]; e questo passo di Irène, tra i più notevoli esempi di «arte pornografica» di derivazione surrealista: «... pesantezza di cani per la strada, che s'intruppano e cercano d'infilarsi, in gara a chi riesce meglio... tutti fan partire il loro colpo, un po' a caso, e finalmente il fantoccio multiplo si sgonfia e si appiattisce nel

sudore i peli le secrezioni...» (Albert de Routisie, *Irène*, L'Or du Temps, Paris, 1968, pp. 27-28 [trad. it. *Irene*, Della Valle, Torino, 1968]).

20. «È a voi che mi rivolgo, amica mia, mia carissima amica... Era di voi che tra i fastidi fisici ero unicamente, e puramente, ossessionato. Posavate le vostre mani freschissime sulla mia fronte... Solitario, provavo la vostra presenza» (*ibid.*, pp. 36-39).

ROTTURA

AVVENGA IL TUO REGNO!

DI ROSE THÈ

Nel mezzo del cammin
di nostra vita

mi ritrovai per una selva
oscura,

ché la diritta via era
smarrita.

Ah quanto a dir qual era
è cosa dura

esta selva selvaggia e
aspra e forte

che nel pensier rinnova
la paura!

Qualche volta l'uomo smarrisce se stesso o gli altri o la via del Signore. Qualche altra volta smarrisce soltanto gli altri e la diritta via n'è impedita dalle tre fiere (un leone, una lupa, una lonza, ecc.), i ricorsi storici sono una realtà.

E poiché il cartellone pubblicitario della nostra cara parrocchia (San Luca, medico dette anime, è sempre pronto ad elargire delle grazie in questo senso, ed a versare un po' di balsamo sulle nostre piaghe) mi balzò incontro generoso con un programma di peripatetica pietà: la gita promossa dal centro culturale era particolarmente insolita e proprio per questo suo carattere di originalità, troppo interessante per

essere sottovalutata o semplicemente rinunciata, vi aderii.

Un prospetto fermato con le solite puntine da disegno ne indicava la meta: il tempio della Fraternità a Cella di Varzi (Pavia); e, semplicità ardita, l'altare immacolato ostentava quale tabernacolo incendiario e dirompente, un proiettile della Marina Militare Italiana, inesploso, poi tutto il resto.

Una cosa è certa, di fronte e rispetto a chi mi additava questa opera di ricostruzione paziente e me ne indicava la bellezza, la bontà ad esempio, io mi sentii altrettanto verace o ancora verace ed in perfetta comunione di spirito, giacché per altri motivi sostanziali, particolari ed universali che fossero, anch'io andavo costruendo e riedificando faticosamente qualcosa.

VENI CREATOR SPIRITUS

Bene, diss'io, poiché è lo stesso spirito cristiano che ci sorregge ed impegna, andremo a vedere il tempio della fraternità, questa opera già così singolare non può non commuovermi nella presentazione del suo autore ed ideatore Don Adamo Accosa.

Quale migliore occasione per una giornata senza impegni di lavoro?!

Fu così che mi unii al gruppo di 30 persone (più o meno iscritte al circolo culturale) e già ben sistemate su di un agevole pullmino, quale richiedevano la Valcurone e segnatamente l'ultimo tratto del viaggio la mulattiera che da Fabbrica Curone porta a Cella: è questa una

parrocchia di 150 anime all'incirca raccolta su di una collina dell'Alto Pavese, ma a parte il fatto ch'è povera, d'una povertà genuina oserei dire anteguerra, infatti n'ha conosciuto le evoluzioni ed involuzioni solo per dominarle, a parte, dicevo, questa sua povertà già un po' sconcertante oltre che sorprendente per un clima d'arrivismo o di tendenza al benessere come il nostro, potrebbe essere un paesino come tanti altri, come se ne possono ancora trovare da noi o in territorio austriaco, e del resto la natura non fa una grinza: verzure e declivi sono d'una dolcezza frizzante proprio come il vino bianco che si mesce da queste parti mentre il cielo sorride spesso ammiccante... Il percorso è stato semplice, per quanto difficile l'ultimo tratto; da Milano sono 100 km e si può arrivare a Voghera per l'autostrada dei fiori, indi puntando verso l'Appennino giungere ai piedi del colle in verità alquanto erto.

(Il circolo fece tappa a Tortona onde visitare il Santuario di N.S. della Guardia; sulla cui torre troneggia la Madonna di Don Orione, la più grande statua in bronzo del mondo [scultura di N. Cassino]).

Mentre attendevo che i compagni di viaggio riprendessero posto sul pullman, ch'io avevo già raggiunto, una visione singolare si offerse ai miei occhi: due teorie di vergini usarono a destra e manca del viale, dirigendosi convergenti verso quell'unica meta, il vespro per la festa dei SS. Pietro e Paolo; erano rispettivamente i giovani seminaristi e le suorine che hanno una casa di fronte; unico testimone l'autista... finché tutti ri raggiunsero: il doti. B. con la moglie, Don Sandro M. con un chierico, la sua parola è dolce e sensata, l'ingegner P. (Don Alessandro

accompagnato dal chierico Alessandro e proveniente dal Monviso ci raggiunse quasi alla sommità del colle).

... Ma ecco che a caratterizzarlo (ritorno al nostro paesino) si scorge in lontananza il Tempio della Fraternità: oggi come oggi la costruzione è esternamente incompleta, si sa che già al suo apparire reca in sé qualcosa di stentatamente sofferto, quasi un ripensamento doloroso. In ogni caso un fardello di ricordi, di preoccupazioni e spese difficilmente sostenibili. Un impasto di cemento armato e di dolorose belliche più che eroiche rimembranze.

Infatti non è un monumento nazionale al milite ignoto e tanto meno un inno alla violenza, per quanto se ne riconosca l'immane sacrificio, bensì un'orazione al Christus patiens ravvisato e riconoscibile in tutti i fratelli, in ogni tempo e circostanza segnatamente dell'ultimo conflitto, senza distinzione di razze o di fede di baluardo o di frontiera ed al di là di ogni temporale rivendicazione.

Dodici scalini di pietra interrotti ancora dall'erba che vi sbuca a ciuffi invitano...

... Sulla sinistra a una decina di metri, fa già bell'effetto una statua in gesso di Papa Giovanni XXIII: aspetta la sua colata in bronzo (campane d'ogni dove...).

Per ora è in mostra così, candida e delicata insieme e bonaria e paziente... maestosa, ha ancora il fremito d'una tortora ed è già protettiva...

Davanti a noi il tnportico e 10 metri più sotto una non meglio definita piramide «d'Egitto».

Ridiscendiamo brevemente: il tetto è fatto a capanna, vi s'inserisce la torre campanaria, vuota: anche questa attende i bronzi per la fusione di 5 campane, e i 5 continenti vi saranno rappresentati. L'unica funzionante è coricata su di un cavalletto a lato della chiesa ed affonda nel terreno erboso. Il portale è aperto a tutte l'ore (più tardi scorgeremo le porte addossate sulla sinistra entrando, un po' vecchie, un po' neglette e comunque non ancora adattate, e sapremo che il Parroco aspira a ben altre).

Una prima rapida occhiata all'interno ce la rivela di una semplicità audace ed accorata insieme, le pareti sono ancora spoglie né v'ha voluto introdurre statue retoriche; il pavimento inesistente avrebbe voluto accogliere i vari esemplari di pavimenti di altre chiese distrutte o danneggiate durante l'ultimo conflitto, ma con ogni probabilità si rivestirà di un legno decoroso e protettivo, tout court.

Due file di panche non del tutto logore si protendono verso l'altar maggiore che è anche l'unico in senso proprio...

Una regolamentare Via Crucis a tinte vivaci, un pulpito sui generis, bandiere di 70 nazioni simmetricamente orientate verso il Santissimo e sporgenti dalle navate laterali.

Abbiamo intravisto una balaustra ricca di vetrinette contenenti ognuna la sabbia del letto di un grande fiume carico d'anni e di storie. Usciamo perché la visita ufficiale non ha ancora avuto inizio; il gruppo è in attesa di Don Adamo, il più eloquente ed il più appassionato dei Ciceroni.

Abbiamo intuito qualcosa di meraviglioso, del tutto rispondente alle nostre aspettative ed un

Cristo apparso nella penombra, che pare uscito dalle mani di un futurista, a conferma, dico poco, nella Grazia.

Infatti: «visitatore che entri, considera che questa chiesa è nata in un piccolo e povero paese. Non cercare dunque né arte, né oro, ma cerca il cuore di Dio e quello dei tuoi fratelli» è il primo ammonimento. Qualcosa ci riporta bruscamente alla poetica epica ma discutibilmente cavalleresca dell'ultimo conflitto e quindi non del tutto remota, sicché il motivo di una ballata romantico-nazista scatta da un magico e misterioso carillon e dà il «la» al misticismo che ivi s'ingenera (è l'epopea di Giarabub ripercorsa e rivissuta con un brivido cristiano) et... genitura non factum consustantialem patri per quem omnia facta sunt, ecc.

 *inchiodata sul palmeto veglia immobile la*
luna a cavallo della duna sta l'antico minareto 
ma non è che un'impressione rapida e fugace
altre si avvicendano; la nostra chiesina non è
infatti neppure una pagoda cinese: una croce,
per quanto issata sopra una guglia di cui si
scorge soltanto l'intelaiatura sì che (sia venia ai
pensieri folcloristici, ma ecco il ricordo bellico
persiste continua transustanziato, 
in ginocchio
pellegrino è la sagra di Giarabub!) potrebbe
essere adottata benissimo per dei giochi
pirotecnici, dà il tono, testimonia il nostro credo.

Ma oggi si festeggia Cella di Varzi in sé e per sé, per quanto la sua consacrazione sia già avvenuta. Infatti spunta già un'erba «novella» dove il sangue scese a rivi, quei fantasmi in

sentinella sono morti o sono vivi?!;  ed anzi la prima benedizione illuminata per l'opera genialmente cristiana di Don Adamo pare sia partita proprio dal gran cuore del defunto e compianto Papa Giovanni XXIII, allora nunzio apostolico a Parigi; l'incontro avvenne casualmente il 1° febbraio 1951 e i due spiriti si unirono in un solo afflato, sì che Dio fu primo in mezzo a loro, secondo le premesse.

«Se due si accorderanno nel mio nome... io sarò con loro e qualunque cosa chiedano nel mio nome...».

Don Adamo ebbe le sue titubanze, conobbe le sue incertezze, non nasconde di aver fatto dei sondaggi nell'ambiente ecclesiastico e giornalistico insieme e di essersi preoccupato di non urtare la sensibilità internazionale, ecc., tutte cose che a noi ora paiono assurde o negative eppure, oggi come oggi, Don Adamo è praticamente riuscito a realizzare un centro di spiritualità ch'è l'espressione più viva dei nostri giorni e tanto per concretizzare il concetto: a Cella di Varzi si ha oggi il progettino-plastico di quel che sarà e deve e può essere l'ecumenico concilio, quale attuazione del regno di Dio.

A Varzi le alluvioni del 1951 avevano demolito l'antica chiesa di Cella millenaria e legata alla tradizione dei Cenobi di San Colombano, e l'ex cappellano militare ivi tornato per riposare nel fisico e nel morale come tutti, di fronte alla fede instancabile dei suoi parrocchiani, che non si peritarono di ascoltare la messa alla serena, cominciò a darsi da fare per ricostruirne una a tutti i costi e malgrado le scarse per non dire nulle risorse.

Derise di costruirla con i mattoni e i frammenti dei templi distrutti dalla guerra.

Scrisse perciò ai sindaci, ai vescovi, ai preti delle città devastate di tutto il mondo, e quasi immediatamente gli giunsero alcuni resti delle chiese bombardate, dalla cattedrale anglicana di Coventry, da una sinagoga polacca rasa al suolo, da un tempio scintoista giapponese, dalla cattedrale di Colonia, ecc.

Liturgicamente dedicata a tutti i Santi, la chiesa fu inaugurata solennemente Vanno successivo, alla presenza di un migliaio di persone e di tutte le autorità fra cui il rappresentante dell'Arcivescovo di Tortona nella cui diocesi sorge il tempio.

La prima pietra, incastonata dietro l'altare, è visibile e reca la data del 7 sett. 1952, viene dalla Normandia, e una delegazione parigina laica ve la recò.

In un fianco dell'altare sono contenute in apposite fialette alcune gocce dell'acqua dei mari dove furono combattute nel corso della storia battaglie famose: Salamina, Milazzo, Lepanto, Trafalgar. Nell'altro fianco vi sono riuniti i ricordi di battaglie terrestri - stellette, distintivi d'ogni dove: quelli dell'aviazione sovietica recano sempre una piccola bianca colomba, alcune croci del cardinale Spellman: le portava sul cappello durante la guerra cui ha partecipato come Ordinario Castrense per le truppe americane cattoliche: i segni dell'odio tramutati in segni di fraternità. Nella abside si aderge una grande Croce, che domina nuda e maestosa: avrebbe dovuto essere rivestita del legno degli ulivi del Getsemani, ma il legno è rimasto bloccato in qualche porto del Medio Oriente a causa dei rivolgimenti.

Appesa ad una parete del tempio osserviamo una corona del Rosario: è un ricordo della prima guerra mondiale, è stata costruita in trincea da qualche soldato con mezzi di fortuna: i grani delle Avemarie sono palette di «shrapnel», la Croce è stata ricavata da un proiettile di fucile, le varie parti sono legate con filo telefonico da campo.

Il segno di Dio è la vita eterna e questa è garanzia contro il nulla da cui l'uomo, re dell'universo, è stato tratto, molti sono coloro che hanno aderito a questa catena della fraternità quale massima espressione di vita ultraterrena sicut in coelo et in terra e ne hanno inviato le testimonianze da tutto il mondo: lettere di soldati scritte dal fronte alle famiglie, documenti ufficiali che accompagnano oggetti destinati al tempio, messaggi di adesione di Ministeri e Ambasciate. Una mamma ha mandato l'unico ricordo del figlio morto in Russia: un borsellino con alcuni rubli di carta (ormai ottuagenaria non avrebbe potuto chiudere gli occhi senza affidarne il valore a Dio, a Don Adamo per Lui, confidandocene la memoria ed il dolore con quel piccolo patrimonio spirituale).

Vi è un libriccino di preghiere, apparteneva a un ufficiale americano morto in guerra; sulla prima pagina si legge una frase rivolta alla moglie: «Oggi ho fatto la Comunione e l'ho dedicata a te» - sono menzionate anche le sciagure di pace, talvolta minerarie.

Il maggior numero di questi ricordi è stato raccolto tutto attorno sui nove gironi, di un monte, ideale riproduzione del Purgatorio dantesco, in ascesa verso il cielo, che vuol significare il calvario dell'Amore. L'altare da campo finalmente ivi deposto è costituito dalla

valigetta di cartone che l'umile cappellano portò con sé sul fronte greco-albanese e dai modesti oggetti sacri per il divino sacrificio. Altri preziosi cimeli si sono aggiunti: due lance del «Savoia Cavalleria» ed un'elica contorta dell'aereo caduto il 7 dicembre 1940 nel cielo di Cartosio con a bordo i generali Pietro Pintor e Aldo Pellegrini, dono del Sacrario dell'Aeronautica di Milano, che vuol sostituire il chierichetto. Alla messa al campo sono presenti, idealmente riuniti, soldati di tutte le armi e di tutti i tempi: garibaldini, fanti del Carso, marines statunitensi e molti altri fratelli, il rispettivo copricapo deposto ai piedi dell'altare ne segnala suggestivamente la devozione.

Il fonte battesimale

è ricavato dalla culatta di un cannone da 305 della corazzata «Andrea Doria».

Benché la nostra sensibilità femminile abbia subito uno choc non appena l'ha visto, poiché pensiamo che i bambini abbiano diritto alla tenerezza materna almeno fino al settimo anno di età, così com'era costume presso i romani antichi, non abbiamo frainteso la mentalità di Don Adamo reduce dagli orrori della guerra. Non ignoriamo che l'uomo talvolta dispone di macchine infernali pronte a schiacciarlo; l'automobile stessa che oggi è causa rilevante di mortalità, al primo apparire fu chiamata persino «la carrozza del diavolo», eppure è un'invenzione pacifica; ciò che conta è dominare la materia. Trattandosi di un cannone il discorso è già diverso: il suo uso sarà sempre micidiale, ecco perché non vorremmo mai accostarvi una testa di bimbo.

L'acqua è stata illuminata da una luce rossa. La croce che la sovrasta è stata costruita da soldati austriaci, tra il '15 e il '18, ricavandola dalle corone delle granate italiane che piovevano loro addosso, seminando la morte.

«L'acqua e il fuoco rappresentano distruzione e morte,» ci dice Don Adamo «ma anche forza e vita».

Egli ha particolarmente presente l'opportunità per il cristiano di divenire un soldato di Gesù Cristo forte e temprato (e personalmente aggiunge: preparato alle grandi lotte che lo attendono nella vita), ma non ignoriamo che la Cresima può e deve avere quest'effetto, somministrata generalmente dopo l'uso della ragione.

Il pulpito sembra la cabina di comando di una nave ed una lanterna sui generis lo illumina ad intermittenza.

Dall'altra banda dell'altare di cui ci occuperemo poi, si vede abbozzata la montagna delle Beatitudini - Don Adamo attende rocce da ogni dove e la ricostruirà così. L'altare maggiore è un gioiello di amore e di pazienza giacché Don Adamo è riuscito a legare fra loro i vari pezzi col cemento e col cuore, simmetricamente e con bell'effetto; ora è un pinnacolo ora una rosellina ora è un gruppo d'angioletti, vi sono mattoni della porta santa.

Vi si riconoscono anche due bassorilievi del vecchio ponte sul Ticino, passaggio obbligato anche per il nostro onorato Genitore quando dalla metropoli dove gli impegni di lavoro lo trattenevano, raggiungeva la famiglia nella campagna pavese, dove era riparato durante lo sfollamento.

Inutile dire che questo particolare ci è particolarmente caro, risvegliando il nostro senso alla gratitudine.

Iniziatane la costruzione nel 1954, la prima messa fu celebrata la notte di Natale del 1956.

Il pavimento dell'altare è composto da alcune pietre di scarto del pavimento del Duomo di Milano ottenute dall'architetto Zacchi della Fabbrica del Duomo preposto alla sostituzione di quelle. La balaustra poi dev'essere la gioia dei bambini, vetrinette innumeri la percorrono, che contengono ciascuna la sabbia del letto di un grande fiume famoso per gli anni e la storia, come già ebbi a dire. La didascalia avverte che a quella dei mari l'Autore ha rinunciato perché trascurabile è la differenza e però non manca quella del Mar Morto che ci ha fatto un immenso piacere ritrovare per ovvie ragioni. Inutile dire che i doganieri credettero sempre di trovarci nascosto un qualche brillante o perlomeno una pepita.

Dopo l'altare i due pezzi più rari sono il Cristo e la Madre delle Genti.

Occupano simmetricamente la stessa posizione e meritano una storia.

Del Cristo abbiamo già detto che suscita un'impressione vivissima, sfido io ne imita lo scheletro: erano millenni che la morte del figlio dell'Uomo non ci faceva più così impressione tanto siamo abituati a giustificarla con i nostri peccati!

Or ecco che Don Adamo ci viene a ravvivare i ricordi: il costato e i chiodi sono pugnali d'ogni tipo, provenienti dai cinque continenti, idealmente rappresentati nel Cristo sofferente, così come l'aureola è simboleggiata da una

«forca» per negri dell'Africa venuta dall'ex Congo Belga, e procurata dal compianto console d'Italia: Tito Spaglia ucciso nel luglio 1960 a Elisabethville: il volto è abbozzato da una cartuccera abissina della guerra '35-36 e la corona di spine è composta da filo spinato proveniente dai «lager» tedeschi, le braccia sono due sciabole arrugginite e le gambe due fucili giapponesi, rispettivamente di quest'ultima guerra e di quella russo-giapponese.

Le rotule 2 vecchie bombe a mano della prima grande guerra, il panno candido che ricopre le reni è un pezzo di paracadute inglese bruciacchiato offerto da un gruppo di ex combattenti italiani.

La Vergine, ci avverte Don Accesa, avanza sulla Russia: le vesti, i tratti somatici rendono alquanto Videa dell'incontro dei Cristiani con i popoli d'Oriente: e vesti e drappi provengono dalla Cina, dal Giappone, dalla Nuova Zelanda.

Il portale per ora è solo una confidenza, e forse sarà l'epilogo agognato della diatriba sorta per le porte del Duomo di Orvieto, antiche, in legno e famosissime. Se vincesse la parte progressista che le vuole sostituire, ne diverrebbero un dono significativo e ambitissimo; e d'altro canto Don Adamo chiuderebbe volentieri il tempio di Giano con codesta rarità.

L'anno venturo Don Adamo vorrebbe festeggiare il ventennale della fine della guerra e prima di lasciarci ribadisce il concetto che avevamo afferrato al primo sguardo: era assurdo pensare di costruire tutto con rovine e perdo, fondamenta, mura, in altre parole lo scheletro che doveva sostenere l'idea è stato normalmente costruito nel cemento armato, ma nelle varie colonne egli lasdava cadere di

volta in volta un pezzo del suo cuore di sacerdote, introducendovi frequente e quale reliquia, un qualche rottame simbolico, elemento di forza e di debolezza. Così è delle creature: le mele marce possono e debbono ancora servire purché vi siano le buone a ricordar loro l'aroma, la freschezza, la dolcezza, il gusto e la fragranza impalpabile nonché i colori del frutto sano e prelibato.

Gli abitanti del luogo che hanno generosamente collaborato, ed hanno visto poi il loro villaggio divenire un centro di interesse turistico, religioso e giornalistico insieme sono essi stessi al centro di questa spiritualità, sospesi fra la terra e il cielo.

..... Alleluja!

Tempo di grano, di mietitura: ad ogni visitatore di San Luca toccarono tre spighe legate con una foglia di quercia ad indicare la forza e l'amore per vincere tutte le nostre battaglie...

Meno gradito l'invito a lasciarvi
(tutte le nostre armi spuntate)
(anche le nostre armi spuntate)
(o eventuali armi spuntate),

del quale accettammo solo la nota di patema, ferita nonché perplessa sollecitudine, perché tutti sanno che un vero soldato non è mai vinto, anzi vince anche dopo la morte, e come il prode Paladino preferisce spezzare Durlindana, da cui non vorrebbe mai separarsi, con le proprie mani piuttosto che lasciarvela cadere in quelle del nemico. Due angeli commossi a tanta lena, la preserveranno recandola in Paradiso.

Abbiamo già anticipato che la valletta amena si chiama Curone, orbene al rientro avvenuto dopo le 21 giacché in compagnia dell'umile ed assorto pretino gustammo una cena alla montanara, ci offri uno spettacolo degno di menzione: il pullman scendeva nella notte ad una discreta velocità ma era come se avesse a percorrere un sentiero del cielo: a destra e a manca mite corruscar di lucciole così fitte da toglierci il respiro, il cielo, che pure era stellato non aveva serbato che un pallido interesse, del resto chi ci garantiva più ormai del fatto che non si stesse attraversando una silenziosa quanto vellutata via lattea?

Poi tutto ciò ci lasciava alle spalle ivi compresa la figura di Don Adamo con accanto Fastidio il fido cagnolino nero un po' arruffato, rimasti entrambi a custodire ognuno per conto proprio il tempio della Fraternità, testimonianza di fede in Dio e di fiducia negli uomini; espressione viva e palpitante di quel Suo Amore Universale ch'è nostro e vostro insieme.

Milano 17 VIII '64

(«Il Corpo», IV, giugno 1966)

Con questo scritto di una ragazza cosiddetta psicotica che si firmava Rose Thè, si concludeva la mia collaborazione alla rivista «Il Corpo». Mi pare necessario chiarire perché riportassi il suo scritto, abbastanza enigmatico, e che significato esso assumeva nel contesto del lavoro della rivista.

«Il Corpo» era una piccola rivista, nata dall'amicizia e dall'ambizione di poche persone - Luciano Amodio, Sergio Capidoglio, Giancarlo Majorino e chi scrive. Dopo alcuni numeri, come capita spesso, le divergenze sul modo di condurre la rivista diventarono evidenti. Da un lato, soprattutto Luciano Amodio accentuava la necessità di un ripensamento critico, teorico, della grande tradizione culturale marxista (in primis, Lukàcs) e dei suoi presupposti hegeliani; da un altro lato, chi come me si muoveva in un ambito culturale diverso aveva la percezione di un distacco, di una perdita di senso di questo tipo di lavoro, che coinvolgeva non soltanto il programma della rivista. Fu in quel periodo che conobbi Rose Thè. Il suo resoconto di una visita a un curioso edificio (il Tempio della Fraternità di Cella di Varzi) mi colpì profondamente, e mi parve adatto ad esprimere la mia posizione rispetto alla prospettiva socio-culturale di quel periodo, di cui il lavoro della rivista era parte.

Che cosa descrive Rose Thè? Descrive la costruzione di una chiesa - come un tempo, secoli prima, in altri modi, si sarebbe forse descritta la costruzione di una cattedrale: i materiali impiegati, la loro destinazione, il senso della costruzione complessiva e delle sue singole parti.

In quegli anni - negli anni precedenti il '68 - chi si fermava alla superficie della vita delle società occidentali poteva ancora lasciarsi prendere dall'idea di una crescita continua, se non lineare, di uno sviluppo o progresso che non tradisse le sue promesse, di un avvenire insomma ancora aperto. Nel campo culturale, l'idea della continuità, dell'eredità storica da portare avanti prevaleva nettamente.

Anche dalla parte dei rivoluzionari? Certo di molti, se non di tutti.

Rose Thè, nel suo resoconto, senza volerlo vede più in profondo. Vede lo sforzo di costruire qualcosa che formalmente ha l'aspetto di una chiesa, di una cattedrale, e di costruirlo col materiale più ricco di storia, di memoria comune. Ma questo materiale è rottame, frammenti, rovine di guerra, e il risultato grottesco. Non solo grottesco. Pur partecipando *veracemente* a questo tentativo di costruzione e condividendone le finalità, Rose Thè avverte il rovesciamento nel contrario: compare il pericolo di morte e distruzione là dove si mira a edificare e santificare, la decrepitezza, dove si vorrebbe significare l'atto d'amore, la disgregazione, dove occorrerebbe una sintesi. La ricerca del «cuore di Dio e dei fratelli» è contraddetta ogni momento dalla visione di una realtà che la nega proprio nel monumento dedicato ad esso. E l'urto può essere talmente forte da portare a mescolare, o meglio, a sommare preghiera cristiana e «ballata romantico-nazista», come termini di fatto equivalenti.

Mi parve che Rose Thè dicesse la verità, e non soltanto sul tempio della Fraternità di Cella: sul lavoro della cultura in quel periodo, sulla rappresentazione che la cultura e la società avevano di se stesse, sulla rigidità e sul vuoto che le minaccia(va)no.

IL DESIDERIO DISSIDENTE

IL DESIDERIO DISSIDENTE

Proviamo a seguire nel tempo i vari movimenti di dissidenza giovanile del nostro e degli altri paesi ad alto sviluppo industriale. Quello che colpisce, a prima vista, è lo scarto tra la fragilità dei contenuti programmatici e dei comportamenti, da un lato, e, dall'altro, la capacità di resistere ai numerosi tentativi di riassorbimento e di conciliazione. Da una parte idee e modi di agire labili, come per improvvise folate; dall'altra, una durezza crescente, una persistenza degli atteggiamenti di fondo che diventa capacità di rinascere dalle proprie ceneri, in forme diverse, se il tentativo può per caso dirsi riuscito.

In realtà, le idee e i modi di agire si approfondiscono continuamente, si generalizzano. Questo sembra incontestabile. Nello stesso tempo però il passaggio da un movimento all'altro, nella stessa zona giovanile, sembra avvenire per improvvise amnesie, senza memoria (senza «storia»). La dissidenza si allarga e non fa uso di bibbie.

È per questo che un esame basato esclusivamente su quello che viene detto e fatto *in un singolo momento* risulta a breve scadenza fuorviarne. Eppure, questo è il metodo usato più frequentemente dagli «altri», dagli «inseriti», per cercare di capire quello che sta succedendo. È il metodo per esempio dell'apparato industriale. Nella sua conquista del «mercato giovanile», esso si basa appunto sulla previsione e la predisposizione delle «mode» in esso vigenti,

e si trova quindi alternativamente con i magazzini pieni di cose inutili o nella necessità di riempirli affannosamente di cose nuove. È anche il metodo preferito degli osservatori «partecipi» e degli accompagnatori «entusiasti», i quali, puntando su alcuni aspetti privilegiati, dopo pochi mesi si accorgono, quando se ne accorgono, di aver costruito semplici intelaiature ideologiche ormai obsolete. E infine è anche una tendenza comune ad alcuni critici di sinistra, che dopo aver decretato l'inservibilità di certe posizioni affermate, con la soddisfazione di vederle di lì a poco deperire e morire, sono però rapidamente costretti a veder sorgere un po' più in là qualcosa che non è senza rapporti con la cosa defunta.

In questi appunti sul lungo periodo, o per meglio dire sulla «lunga durata» dei movimenti di dissidenza, la premessa implicita è che esista una reale possibilità di confronto, e un'affinità di fondo, fra gli strati sociali coinvolti e il contesto da cui sorgono. Si danno anche per noti i risultati delle principali analisi di tipo sociologico. Ed è anche implicito che la descrizione tentata, per il fatto di inoltrarsi in una regione incerta, bio-psico-sociologica, si presta ai più efficaci attacchi da parte del pensiero settorizzato.

Il cartello di protesta che sovrasta tutti gli altri porta scritto: lotta alla *repressione*. Ora è chiaro che questa è diversa a Napoli e a Berlino, e Torino non è Madrid e neppure Berkeley. Ma dal momento che è un giovane, o un adolescente, che porta quel cartello, il discorso sulla repressione rimanda immediatamente al problema *autorità* paterna. Sembra quasi che quel giovane agiti il fantasma di un padre

potente e autoritario che deve essere abbattuto. Ci sentiamo tentati di ripetere con Fourier che *«notre système social crée à chaque père dans ses fils une troupe de conspirateurs intentionnels. Ils le sont même involontairement»*. È uno psicanalista come lo si suppone di solito dovrebbe a questo punto cominciare a indugiare sul complesso di Edipo.

In realtà le cose sono più complicate. L'esperienza psicanalitica nel suo complesso è concorde in una segnalazione: la diminuzione di importanza relativa, nei soggetti in analisi, delle situazioni di conflitto col padre così come è stato classicamente descritto da Freud. Questo non significa che il problema della autorità e del potere sia passato in secondo piano, nell'individuo; esso si pone anzi in modi più perentori e angosciosi, proprio perché tende a farsi più astratto e meno determinato. La figura paterna sbiadisce, perde forza e autonomia; emergono elementi d'impotenza, di dipendenza incondizionata e totale che l'analisi freudiana aveva appena intravisto. È ciò che s'intende quando, in termini molto riduttivi, si dice che alla relazione triangolare (padre, madre, bambino), tende sempre più spesso a sostituirsi la relazione bipolare madre-bambino.

Di questo fatto, all'interno della psicanalisi, si dà spesso una spiegazione parzialmente mistificata. Si pone cioè in rilievo il significato dell'approfondimento clinico e teorico intervenuto dopo Freud, e ad esso si attribuisce per intero la valutazione più attenta che viene oggi data delle fasi più precoci della vita del bambino. Si dice insomma: Freud è venuto per primo, e ha cominciato a scavare il terreno dalla superficie; a noi si è rivelato ciò che è più

profondo. Per completare la spiegazione, bisogna però aggiungere che l'approfondimento non sarebbe stato possibile senza uno spostamento contemporaneo, e indipendente, delle situazioni osservate, che sempre più spesso presentano appunto in primo piano questo nuovo aspetto.

Sono dunque intervenuti mutamenti generali nella funzione e nel significato della figura paterna. È ciò che conferma la ricerca sociologica. Per limitarmi a una sola citazione: «Sempre meno la famiglia adempie la sua funzione di istituto di istruzione ed educazione... più rapidamente di prima, (il bambino) scopre che il padre non personifica affatto la forza, la giustizia e la bontà, e soprattutto che non concede la protezione che il bambino inizialmente si ripromette da lui. La effettiva debolezza del padre nella società, che rimanda alla riduzione della sfera della concorrenza e della libera impresa, penetra così fino alle cellule più intime dell'equilibrio psichico-morale: il bambino non può più identificarsi a lungo col padre». (Horkheimer e Adorno, *Lezioni di sociologia*, Einaudi, Torino, 1966, pp. 158 e 160). A questo punto, ci chiediamo allora che cosa vuol dire l'appello contro la repressione e l'autoritarismo che i giovani si rivolgono da un capo all'altro del vecchio e del nuovo continente. È inutile, e forse sbagliato, tentare di negarne la vitale ambiguità. C'è una polivalenza che non sopporta un'interpretazione riduttiva, per esempio di tipo politico tradizionale; anzi, essa mette in causa i modi tradizionali di concepire e fare la politica e sembra sgusciare verso qualcosa di nuovo, qualcosa che è per forza ancora informe e indistinto. Si ha l'impressione di un'attività percettiva che va al di là della capacità di riconoscere e nominare il suo stesso

oggetto, e procede per successive approssimazioni. Dal padre forte e autoritario della prima infanzia, così precocemente decaduto, attraverso le figure sostitutive in cui si condensano residui storici di privilegio aristocratico-feudale, la critica si muove verso bersagli più lontani. Sulla sua strada essa incontra tutta una nuova varietà di personaggi. Basta nominarne qualcuno, e subito se ne ha l'essenza. Gli uomini che si dicono di ferro, perché sono fatti di cartone. Gli uomini che parlano più forte degli altri, con una voce che non è la loro. Gli uomini che dal vuoto atterrito dei loro palazzi senza finestre minacciano la morte nucleare. E tanti altri, naturalmente. Ma la critica sembra andare avanti, verso qualcosa che è per così dire *dietro* tutto questo.

Ciò che sta dietro, per *questi* giovani (sottolineo questi) è una immagine o un fantasma di società che, mentre promette una sempre più completa liberazione dal bisogno, nello stesso tempo minaccia una perdita dell'identità personale. Cioè abbina un'offerta di sicurezza immediata a una prospettiva inaccettabile: la perdita di sé come progetto e desiderio. La liberazione dal *bisogno* sembra anzi avere come sua condizione la rinuncia al *desiderio*.

Ma dal punto di vista individuale, questa condizione sembra il ripetersi, nella realtà adulta, di una situazione angosciante che è stata quella del rapporto con la madre. Dall'esperienza psicanalitica ne conosciamo i termini fondamentali: la madre buona e «gratificante» è *nello stesso tempo* la strega malefica e divoratrice. Il nutrimento e l'amore che essa ci dà sono continuamente minacciati, nella fantasia

infantile, dalla sua capacità distruttiva. Il cibo che ci offre è quindi pagato con la dipendenza totale. E in questa situazione scarso aiuto ci può venire dalla presenza di un padre che è sempre più labile e impotente, quando non si confonda egli stesso, riassorbito, con la figura onnipotente della madre.

Ne viene quindi, per paradosso, che il livello più alto della società industriale tende ad essere vissuto dal singolo come la ripetizione, nei suoi punti cruciali, della relazione più «naturale», più «biologica» sperimentata all'interno della famiglia. E infatti, nella propria ideologia, questa stessa società tende a fare sempre più uso di metafore biologiche, cibernetico-biologiche, tende a presentarsi come un complesso di sistemi la cui regolazione è già *prevista in anticipo*. Si pone l'accento sul funzionamento e sull'equilibrio, anziché sul mutamento, sulla rottura, appunto perché la «lotta col padre» sembra ormai una dimensione mitica. Lo stesso uso quasi ossessivo, da parte della dissidenza, di parole come «inserimento» e «integrazione», è una conferma della profondità e della forza raggiunta da quest'immagine. Anche il consumo vorace, e simultaneo, di testi apparentemente antitetici (Lévi-Strauss e Marcuse, per esempio) può essere interpretato nello stesso senso.

(Dicendo bisogno e desiderio, è chiaro che si divaricano a forza i due termini di un nesso, in cui l'uno è sempre presente nell'altro. Si pone da un lato ciò che è più immediato, o generico, e dall'altro ciò che è mediato-individuale. Ma questa radicalizzazione delle posizioni, che si rifà direttamente alla distinzione lacaniana del *besoin* e del *désir*, sembra qui altrettanto

necessaria che nella situazione analitica. Basta pensare a quante volte si tende a rifiutare «teoreticamente» da sinistra un movimento nuovo perché non vi si riscontra l'immediata urgenza del bisogno; o quante volte ve lo si immette a forza, per poter assimilare la nuova forma rivoluzionaria a vecchi schemi. Come se la spinta del desiderio fosse meno «materialistica»; o addirittura un'astuta invenzione dell'avversario. Con il risultato in definitiva di capire sempre meno quello che succede, e non soltanto qui da noi).

In questa fase di disperazione *anche* privata che precede l'atomizzazione sociale, la risposta spontanea dei giovani passa evidentemente per una via obbligata: vale a dire, quella del raggruppamento di tutti quelli che si trovano nella medesima condizione. Ma non c'è niente della vecchia «unità di tutte le forze», fonte come ben sappiamo delle più squallide debolezze. C'è invece una nuova specificità, un tratto originale, che occorre cercare di cogliere.

Poniamoci le domande classiche del Questore, del Rettore, dei Genitori, nonché dei facenti funzione:

«che cosa vogliono?» e «chi li comanda?». Ce ne daremo le stesse risposte: «non si sa cosa vogliono», «vogliono l'impossibile», e insieme: «non si sa chi gli mette in testa certe cose». Per concludere:

«Quelli sono incredibili inconcepibili inammissibili sono tutti matti».

(Elsa Morante, *La canzone degli F.P. e degli I.M.*)

C'è dunque l'unione di un impossibile e di un quasi anonimato; la tensione verso l'avanti si unisce, nel gruppo, a una situazione pressoché paritaria. Ma c'è una cosa che non si vede di solito, appunto perché è radicalmente nuova. Ed è la *necessità* di questo rapporto per la sopravvivenza del gruppo stesso.

In modo dapprima irriflesso, poi sempre più consapevole, il gruppo ha messo in moto la dialettica del desiderio. Ogni meta e proposta è superata nel momento stesso in cui è raggiunta. Ciò che era richiesto ieri ed è concesso oggi, non basta più; chi offre viene a sapere che la sua offerta, anche se accettata, sarà seguita da un'altra richiesta. Dunque ciò che conta non è la meta, non è la proposta in sé, più o meno «reale»; il gruppo impara sempre meglio che essenziale per la sua sopravvivenza non è l'*oggetto* del desiderio, ma lo *stato* di desiderio. E perché questo permanga, bisogna perdere l'illusione di un'incarnazione definitiva del desiderio: il desiderio appagato è morto come desiderio, e alla sua morte fa seguito la morte del gruppo.

Infatti, il modo meglio codificato di appagare il desiderio del gruppo è quello di incarnarlo nella figura del leader. Qui non importa se si tratti di una persona o di un valore. Nel momento in cui il leader tende ad esaurire in sé il desiderio collettivo, il gruppo cambia carattere. Da gruppo di desiderio, come potremmo chiamarlo, esso tende a farsi gruppo di bisogno. E questo richiama allora all'interno del gruppo tutti i problemi che la sua costituzione intendeva appunto risolvere.

Per agire sul presente, la spinta verso il futuro deve dunque valersi di capi *in statu nascendi*. La

pratica delle decisioni e proposte d'azione sempre prese in comune, elidendo quasi del tutto la figura rappresentativa, sia essa patente o «latente», non è una «esigenza democratica». È l'intuizione della condizione di base necessaria per il sopravvivere e l'estendersi di questo tipo di gruppo.

A una società che offre la soddisfazione del bisogno, esso oppone un perenne NON BASTA. Diventa così una cerniera di passaggio: trasforma quelli che entrano a farne parte e li restituisce all'esterno come germi vitalmente pericolosi.

Per di più, la sua stessa esistenza diventa fonte di contagio, giacché dimostra che la tensione utopica così organizzata è la sola possibilità efficace di negazione di questo presente.

Ed è qui, proprio sul significato della negazione, che sorge la divergenza più seria con le correnti psicanalitiche che pure si sono rifatte a schemi analoghi (penso in particolare alle ricerche del kleiniano W.R. Bion). Il gruppo di desiderio sorge, si è detto, sulla base di una prospettiva angosciante, la dissoluzione della individualità dei suoi componenti. Esso quindi nega la morte, la morte propria e dei singoli. Si obietta allora: se il gruppo nega la morte, si mette in una posizione irrealistica, chiede (ancora una volta) una cosa «impossibile», e dunque assume una posizione di «difesa maniacale» rispetto alla realtà della depressione e della morte.

Guardiamo le cose un po' più da vicino. Già nell'individuo singolo, il passaggio per una

(transitoria) fase di euforia «maniacale» è un modo frequente, e in ogni caso «normale», per uscire dalla depressione. Questo, sia nel bambino (secondo l'interpretazione di M. Klein), sia nell'adulto. È essenzialmente un modo estremo, precario, per *guadagnare tempo*: evita la caduta nella disperazione, in attesa che intervenga la possibilità di applicare i mezzi adeguati per riparare o ricreare l'oggetto perduto, che è all'origine della depressione. Anzi, esso costituisce un primo tentativo in questa direzione, per quanto labile e scarsamente «produttivo».

Questa nozione di «difesa maniacale», che pure mantiene in M. Klein indubbi tratti positivi, è diventata più tardi totalmente negativa. La giusta insistenza sull'importanza della posizione depressiva ha cioè, di rimbalzo, colpevolizzato l'antitesi della depressione. Si è venuta così creando una nozione di difesa antidepressiva come situazione esclusivamente dannosa per l'individuo, sbagliata, e si è perciò perso il senso di mediazione inevitabile e necessaria che accompagna tutta la elaborazione del concetto stesso di difesa. Siamo in fondo di fronte a un esempio classico di inconsapevole curvatura moralistica dell'interpretazione analitica.

Passando al gruppo, l'accusa di irrealtà diventa ancora più debole, e in modo scoperto. Il giudizio di irrealtà presuppone evidentemente un giudizio di realtà già fatto e solidificato. A questo punto si tende a cascare, come già tante volte in passato, in una delle trappole più micidiali che il movimento psicanalitico abbia mai incontrato sulla sua strada. La conosciamo già, ma non sarà male indicarne ancora una volta l'ubicazione. Il

richiamo al «principio di realtà» viene scambiato per un richiamo all' *ordine*, vale a dire alla realtà che una certa società incarna e pretende assoluta. Quando poi la società si considera totale, e pretende di abbracciare ogni possibile realtà, ogni possibile forma di bene, ciò che la nega viene considerato *e trattato* come inesistente o cattivo.

Ma l'ostinata «obiezione d'incoscienza» del desiderio, che si estende dal «sogno», dall'«astrattezza», fino all'agire «folle» e «fuori delle regole», chiarisce la scarsa realtà di questa pretesa realtà assoluta. La colpevolizzazione del futuro, cioè dello slancio verso di esso, palesa così alla luce del sole le sue radici conservatrici.

(«Quaderni Piacentini», XXXIII, febbraio 1968)

GRUPPO CHIUSO O GRUPPO APERTO?

Nell'inverno '67-'68, all'Istituto Superiore di Scienze Sociali di Trento si organizzava, come in altre Università italiane nello stesso periodo, un controcorso intitolato «Psicanalisi e società repressiva», che intendeva utilizzare la psicanalisi come strumento per una «alternativa e verifica di ipotesi, tesi, strumenti di contestazione al sistema, che una parte del movimento studentesco trentino aveva precedentemente elaborato». Lo scopo dichiarato era quello di «verificare e sottoporre a critica tutte le precedenti acquisizioni»; si precisava peraltro che «criticare non significa distruggere, ma può essere costruttivo, al punto che le precedenti acquisizioni possono risultare ulteriormente verificate e confermate, fornendo contemporaneamente una serie di tesi complementari» a quelle elaborate in una prospettiva politica, sociologica, economica, ecc. (Documento di Aldo Ricci sul controcorso, punto *b*: Significato di un controcorso di psicoanalisi).

Il controcorso, come tutti gli strumenti di questo tipo elaborati in quel periodo in Italia, ebbe vita difficile, che qui non è il caso di delineare. Basti dire che una discussione molto animata accompagnò la lettura di alcuni libri, la visita degli psichiatri del gruppo goriziano e la elaborazione di vari documenti (tra i quali, «Potere e Società» di Davide Bernardi). Più tardi, in primavera, venne invitato a Trento lo psicanalista Elvio Fachinelli che, in luogo di una discussione inevitabilmente astratta delle tesi

correnti in quel periodo, propose ai partecipanti al controcorso di costituirsi in *gruppo d'analisi*, allo scopo di verificare concretamente, di sperimentare nel *gruppo stesso* le modalità di repressione, autoritarismo, esclusione e così via che fino allora erano state considerate e criticate in modo più o meno ideologizzato. Dopo una lunga discussione, nel corso della quale si chiarì che il metodo applicato sarebbe stato di *tipo* psicanalitico, vale a dire basato sul materiale (verbale o di altro tipo) emerso spontaneamente nel corso delle riunioni e sulla sua interpretazione, la proposta venne accettata.

A questo punto però si presentò una difficoltà, apparentemente marginale, ma che subito si rivelò decisiva. Se un insieme di persone decide di studiare il «gruppo», se stesso come gruppo, evidentemente esso presuppone una certa definizione preliminare di gruppo. Che cos'è un gruppo? Chi ne fa parte? E quante persone fanno un gruppo?

L'analisi di gruppo a scopo terapeutico si restringe per lo più a sei, sette persone, non di più, sulla base di varie considerazioni empiriche di ordine psicologico. Accettare questo numero significava, secondo alcuni partecipanti, dare già per definita e acquisita una delimitazione di gruppo che si intendeva appunto verificare; significava accettare a priori un canone che non veniva posto in questione, ma considerato pacifico e vincolante per tutti.

Sarebbe stato ovvio aspettarsi, da parte di studenti impegnati ogni giorno, da mesi, in un aspro lavoro antiautoritario e antidogmatico, sia al livello accademico sia a quello strettamente politico, una adesione immediata alla tesi del «gruppo aperto» a tutti; un controcorso limitato

a poche persone sarebbe potuto sembrare in contraddizione con le finalità di base del movimento studentesco, che tutti condividevano. Invece la discussione con i sostenitori del «gruppo chiuso» risultò straordinariamente intensa e lunga.

Di questa discussione, avvenuta nella seconda riunione, verso i primi di maggio, si riporta qui la parte essenziale registrata. La numerazione a fianco di ogni intervento ha lo scopo di facilitare, a chi voglia farlo, il controllo dei punti d'appoggio sui quali si basa il commento successivo.

1. Ricci: *ho pensato questa mattina al problema di cui abbiamo parlato l'altra volta e che si è accennato adesso: cioè l'analisi fatta a gruppo chiuso o a gruppo aperto. Ci ho pensato molto e sono contrarissimo al gruppo aperto. Cioè... per conto mio l'analisi è una cosa seria, sia l'analisi individuale che l'analisi di gruppo, e impone uno sforzo di responsabilizzazione notevole. Quindi, questo venire e non venire... chi viene e poi non viene più sfugge a una responsabilità... e chi viene solo qualche volta e basta... a vedere questi dieci fessi che credono a queste cose... Questa è la prima considerazione. Una seconda considerazione è questa. Siccome si suppone che da un'analisi anche di gruppo dovrebbero, così, uscire dei contenuti abbastanza delicati e c'è il fatto che noi ci conosciamo tutti... non siamo quel tipo di persone che si frequentano solamente due tre ore la settimana, noi ci vediamo tutti i giorni... io non so quanti di noi potrebbero estrinsecarsi liberamente, no?, senza fare i conti con la considerazione che dopo... cioè senza*

vergognarsi di certe interpretazioni, senza paura di essere presi in giro. Quindi, veramente, sono abbastanza contrario a che quest'analisi sia aperta a tutti senza impegno preciso.

2. *Marini: io invece... posso capire le idee di Ricci e in una certa misura condividerle. Però in un'altra misura e in un'altra dimensione non le condivido. Cioè... per me è molto interessante conoscere della gente nuova, non so... oggi c'è una ragazza carina, no? (risate) Lasciando il gruppo aperto, c'è possibilità di conoscere più gente, di conoscersi meglio... al limite di trovarsi meglio.*

3. *Quadreri: io vedo le cose un po' sotto tutt'e due gli aspetti. Cioè... sono d'accordo in parte su quello che hai detto tu (rivolto a Marini), ma direi però... che la cosa può andare a scapito di una certa sistematicità, no? Bisogna vedere anche come s'impone la cosa...*

4. *Ricci: riguardo alla sistematicità, io non sono affatto convinto che le persone che sono qui oggi...*

5. *Quadreri: volevo dire che la sistematicità implica anche responsabilità.*

6. *Fazio: io sono d'accordo con quello che ha detto Al [Ricci], però penso che più che formalizzare il gruppo, si dovrebbe lasciare una certa apertura... cioè dovrebbe esserci un invito che parte dal gruppo e viene ricevuto da chi entra in contatto anche casualmente, capisci? (rivolto a Ricci)... lasciare una certa iniziativa individuale. Se tu il gruppo lo formalizzi veramente, c'è un elemento... c'è una certa carica di violenza, capisci?*

(varie voci)

7. Fileni: parlando con alcuni che hanno partecipato l'altra volta, mi hanno detto: io quando sto in un gruppo non riesco a parlare, non riesco a dire... quindi se ogni giorno, ogni seduta, ci sono delle persone nuove, non si riesce a parlare. Forse alla terza o quarta volta che uno partecipa, si riesce a superare questo stato di cose... se invece si partecipa una volta e poi si va via... perciò penso che abbia ragione Ricci, anche per una questione di giustizia.

8. Fazio: ho un po' paura, veramente, di questo bisogno di' strutturalizzare tutto, di schematizzare troppo. L'aspetto funzionale, che mira a raggiungere certe conclusioni, non è tanto importante quanto il lasciare alla casualità la possibilità di...

9. Fileni: sì, va bene, non importa che siano quindici o venti o venticinque, l'importante è che siano sempre gli stessi... non è che si può spaziare e arrivare a... a me sembra ovvio, altrimenti è controproducente.

(varie voci, entrano più persone, fino a venti venticinque complessivamente)

10. Marini:... se poi uno ha paura di essere preso in giro per quello che ha detto, lo lascia perdere. Cioè si tratta di trovare... di parlare prima con le persone, di vedere se sono delle persone serie oppure se vengono qui per fare i giochini. E poi al limite l'atteggiamento di presa in giro è un atteggiamento positivo, ha anche un significato, non si tratta semplicemente...

11. Quadreri: scusa, uno potrebbe venire qua per impostare certi giochini e portarne via qualcosa di serio. Non è esclusa questa possibilità.

12. Marini: sì appunto. Parlando mettiamo... Ricci, può darsi che salti fuori qualcosa. Anche il fatto che ci sia qualcuno che vuole sputtanare Ricci ha un certo significato, un certo valore per il gruppo. Comunque, c'è sempre un minimo di persone che vengono sempre, il nucleo vero e proprio... e sarebbe interessante vedere appunto in che maniera il gruppo si fonde con i nuovi, in che maniera questi, attraverso il gruppo degli aficionados...

13. Fazio: mi sembra ovvio che nel discorso che hai fatto tu, Al, siano implicite delle considerazioni di carattere psicologico. Cioè la tendenza a essere più aperti nel rapporto verso gli altri, da una parte, e la tendenza a vedere le esperienze in un contesto più limitato e... strutturato in modo da circoscrivere certi elementi (rumori esterni)... perciò la tendenza a una maggiore apertura... in questo senso penso possa essere significativo anche un contrasto di opinioni...

14. Marini: ciò non toglie però, scusa, che il fatto che siano arrivate adesso tre persone nuove non ha niente a che vedere... cioè, senza offendere, il fatto è che qui va rifatto tutto un discorso metodologico che in pratica noi abbiamo svolto la volta scorsa... va rifatto daccapo. Ecco, questo è il problema: per farli entrare nel clima del gruppo bisogna rifare tutto il discorso daccapo.

15. Quadreri: perché? il discorso metodologico si può fare dopo che il gruppo... (rumori esterni)

16. Marini: no, il discorso metodologico va fatto nel gruppo, altrimenti non ha valore.

17. Fachinelli: dunque il gruppo chiuso, ortodosso per così dire, e dall' altra il gruppo aperto agli altri... questo sembra sentito come qualcosa che comporta un rischio, un pericolo di disgregazione...

18. Fazio: io penso che il dilemma si potrebbe risolvere facilmente creando un gruppo... costituito da individui che hanno automaticamente un certo interesse, una certa responsabilizzazione... ma che questo non comporti la necessità di chiudere il gruppo. Cioè un gruppo costante ci sarà sempre, e questo può essere il gruppo fondamentale. Ciò non toglie che questo gruppo possa estendersi e possa accettare senza pregiudizi qualsiasi intervento estraneo.

19. Ricci: io so che uno dei rischi a cui è sottoposta l'analisi individuale... mi riferisco sempre a quella, mi sembra che sia il riferimento più serio, più scientifico al quale possiamo rifarci... uno di questi rischi è appunto il fatto che l'analisi finisca per diventare un diversivo per il paziente, il quale, così, due tre volte la settimana, secondo gli accordi che ha preso con l'analista, va dall'analista con lo stesso spirito con cui può andare al cinema oppure a una riunione mondana e cose di questo genere. Mentre l'analista ricorda sempre che, appunto quello che il paziente fa è una cosa abbastanza seria. Lo stesso pagamento delle sedute, più che avere un valore di... va be', che c'è un individuo, l'analista, al quale prendi del tempo... ha anche un valore di responsabilizzazione, insomma. Cioè nella misura in cui l'analisi costa a chi la fa, è chiaro che automaticamente dovrebbe crescere l'impegno di questo individuo, che sottoponendosi non solo a una perdita di tempo,

abbastanza relativa, ma a una spesa economica anche abbastanza elevata... si presuppone che si debba impegnare di più. Cioè veramente a me sembra che in questo caso qui... nella misura in cui uno si rende conto che l'analisi di gruppo è una cosa seria, una cosa che può metterlo alla berlina di fronte ad altre persone, può tutte le volte che vuole, così, fuggire da questa realtà e ritornare, ma con lo spirito, veramente, con cui si trascorre un'ora abbastanza inconsueta, facendo all'università delle cose che in generale non si fanno. Senza contare che io personalmente... adesso faccio un discorso personale, ma siamo in analisi... assolutamente non me la sento di fare le spese, così, di una serie di persone che sono qua, insomma... a un certo punto, di sottopormi, aprirmi di fronte agli altri... veramente no. Posso benissimo fame a meno. È chiaro che se faccio l'analisi di gruppo non la faccio certamente per via degli altri, la faccio per me stesso.

20. Fazio:... c'è una contraddizione. Se tu la fai per te stesso, non vedo perché devi preoccuparti se ci sono degli interventi esterni.

21. Fachinelli: attraverso Ricci, il gruppo sembra porsi la domanda: ma questa cosa, deve essere una cosa assolutamente nostra, oppure no? e questi altri, allora, che cosa sono per noi? Sembrano elementi disturbanti, ai quali si attribuisce una capacità distruttiva del gruppo... vengono, non si interessano, ci possono sfottere, mettere alla berlina... Cioè qualcosa di nostro, di nostro in senso privilegiato, viene conquistato da altri e disperso... e quindi anche la tentazione, in qualcuno di noi, di rinunciare, di non correre questo rischio di tradimento, di diffusione

all'esterno di qualche cosa che dovrebbe rimanere nel gruppo.

22. Fileni: *continuo a essere d'accordo con Aldo. Anche per la esperienza che abbiamo fatto mesi fa (rumori esterni)... Nell'analisi singola, il paziente siede sul lettino e l'analista non partecipa... ora qui non si può creare lo stesso rapporto, ci sono più persone, ma perlomeno diminuire le difficoltà. Se vengono fuori delle cose delicate, non so, delle cose che scoccia dire a una grande platea... per esempio: c'è qui una persona che ha un sorrisino sulle labbra, forse non ha niente a che fare con il discorso che faccio io, con qualcosa di personale... però è già un limite. Se qualcuno non è d'accordo...*

23. Marini: *no. Secondo me il limite non è tanto il fatto che vengano persone nuove, ma l'atteggiamento con il quale vengono le persone nuove. Cioè per fare un esempio, le tre persone che sono entrate adesso, se si fossero messe in cerchio, sedute in cerchio con noi, io non le avrei percepite come elemento disturbatore del gruppo, mentre il fatto che siano, così, un po' disperse... per me è un elemento disturbatore del gruppo.*

24. Fazio: *se tu fai in modo che si crei una tensione nel gruppo, no?, se questa tensione esiste realmente, questo ti dà la possibilità di prescindere da quello che avviene all'esterno del gruppo. Perlomeno, a me, viene naturale di immaginare l'elemento estraneo come trascinato da queste tensioni che si vengono a creare, fino al punto in cui arriva a mettersi dentro, a mettersi in pari. Non immagino il processo opposto.*

25. Marini: *non voglio confutare il tuo discorso, solo aggiungere una cosa a quello che*

ho detto prima. Il fatto che ci siano alcune persone che si sono conosciute già prima, che hanno avuto un determinato tipo di rapporto... un litigio... o un rapporto di amicizia... queste persone vengono poi a fare il lavoro di gruppo, mentre tu ti sei già costituito un nuovo gruppo, no?... non so spiegarmi... cioè, ci sono persone che hai conosciuto prima, e poi non le hai viste per un mese due mesi diciamo, e intanto si è costituito un gruppo... poi queste persone entrano nel gruppo. Allora tutte le determinanti del rapporto di prima vengono a riproiettarsi nei discorsi che fai qui. Cioè quello che diceva prima Ricci sull'inibizione per l'entrata di certe persone si viene a verificare.

26. Fazio: *io continuo a non essere d'accordo assolutamente. Se io partecipo alla riunione di gruppo e posso mettere in ballo quelle che sento come le mie inibizioni, lo faccio praticamente per me stesso, per la mia condizione personale, quindi veramente non me ne frega niente che gli altri scoprano le mie inibizioni, i miei complessi. Anzi, ti dirò di più, ho la tendenza opposta. Credo che verrei accresciuto nella mia personalità, nella mia considerazione rispetto agli altri proprio tramite una conoscenza approfondita...*

27. Ricci: *hai una grande stima del prossimo! Io non ce l'ho affatto...*

28. Fazio: *ma no, fondamentalmente penso che c'è qualcosa che ci accomuna tutti, in sostanza... penso che anche se si venisse effettivamente qui con l'intenzione di sfottere, penso che tramite un'esperienza che può durare un'ora un'ora e mezzo, alla fine non si può restare insensibili a un certo tipo di*

problematica, a un certo tipo di... rapporti che esistono e sono propri dell'uomo.

29. Acascina: vorrei porre una domanda. Cioè, la platea è un fattore di disturbo verso la concezione del gruppo come gruppo privilegiato, e allora in sostanza è un 'apertura verso la realtà... oppure è effettivamente un fatto nocivo, per cui il gruppo ha diritto a una certa riservatezza, a un certo ovattamento, insomma alla doppia porta, per avere modo di esternare le sue intimità, e questo mi sembra un diritto, può darsi... Può darsi invece che in una visione socialmente più aperta l'ovattamento sia poco augurabile.

(discussione a più voci contemporanee)

30. Ricci: vorrei dire alcune cose. La prima cosa, non vedo perché Fachinelli dica che questo gruppo si debba sentire in qualche modo privilegiato. Non so se sia il caso di dare questa definizione. In ogni caso, dico che un gruppo con delle caratteristiche abbastanza diverse da quelle del gruppo analitico, cioè il gruppo, il piccolo gruppo che portava avanti l'occupazione impediva, proprio nella maniera più drastica, che altri individui, anche aderenti all'occupazione, ma che però non avevano seguito tutto il lavoro di died quindi giorni, potessero entrare nelle riunioni di gruppo. Questo è chiaro... perché potevano attraverso domande, attraverso atteggiamenti o attraverso discorsi ormai superati, ormai fatti, disturbare e...

31. Fachinelli: questo a chi si riferisce? al nucleo diciamo direttivo?

32. Ricci: no no, alle persone che... diciamo durante gli ultimi venti trenta giorni di occupazione ormai si vedevano tutti i giorni,

avevano già affrontato dei problemi e li avevano superati e...

33. *Fileni: c'erano varie commissioni...*

34. *Ricci: varie commissioni... ora noi notavamo questo: tutte le volte che in queste commissioni, e non solo nelle commissioni, anche in qualche assemblea, entravano due tre individui i quali non avevano seguito il discorso degli ultimi quindici giorni, si perdeva del tempo e si doveva tornare su delle cose ormai discusse, eccetera. Ora io dico, se questo succede in un gruppo di lavoro, in un gruppo che discute situazioni politiche, culturali o intellettuali, o comunque situazioni che veramente non implicano quelle che sono, così, le caratteristiche, le sensibilità, i contenuti individuali, se questo succedeva ripeto in questi gruppi, non vedo perché non debba succedere in questo, dove veramente, e qui mi riferisco al discorso che faceva Acascina, è chiaro che il gruppo analitico deve avere quella ovattatura, quella protezione dall'esterno... per difendersi in un certo senso dal rumore esterno, quindi da tutte quelle situazioni di disturbo, di interruzione, concrete, e poi appunto perché a un certo punto un certo tipo di discorso viene iniziato, viene portato avanti e quindi viene anche recepito dalle persone in una determinata maniera. La persona che entra all'ultimo momento non può capire... insomma si può creare una situazione abbastanza...*

35. *Marini: l'importante è l'atteggiamento delle persone che vengono dentro. Questa è incognita, l'atteggiamento delle persone che vengono dentro.*

36. *Fachinelli: questo ovattamento del gruppo, che ha un fondamento di realtà,*

ovviamente, un suo riferimento scientifico, serve anche come misura di isolamento dal resto, dagli altri, dagli estranei. E si è infatti posto subito questo problema degli altri gruppi, i quali venivano disturbati dalla presenza di estranei. Ora, rispetto a questi altri gruppi, evidentemente non tutti quelli che sono ora qui ne facevano parte, cioè potevano essere gli estranei, gli esclusi di quei gruppi. Allora questo problema degli estranei che abbiamo ora ha anche a che fare con la posizione dei partecipanti negli altri gruppi, come ammessi o come esclusi.

37. Marini: sì certo. Bisogna anche guardare il fine verso il quale si colloca il gruppo. Cioè il fine verso il quale si portavano le commissioni di studio e di lavoro era un fine diverso dal fine che ci proponiamo noi. Il fine che c'era in quelle commissioni era un fine immediatamente politico, era un fine di autogestione politica, eccetera. Questo gruppo ha un fine non completamente, ma in larga misura diverso. Di conseguenza l'escludere delle persone da un gruppo politico è una cosa molto grave, l'escludere delle persone da un gruppo di questo tipo non è una cosa grave. Anzi, al limite può essere un fatto positivo.

38. Acascina: non è il contrario?...

Marini: no!

Acascina:... escludere da un gruppo politico può avere un significato politico, escludere da questo gruppo... si può discutere.

39. Marini: no no! Escludere della gente, anche occupante, dal gruppo politico, in occupazione, è una cosa molto grave, ma veramente molto grave, è la dimostrazione che si introduce un clima di antidemocrazia, che non si

accetta di discutere, non si accetta di fare l'autocritica e rimettere in discussione certi problemi! Invece un gruppo di questo tipo ha delle finalità che possono essere a lungo raggio anche politiche, come abbiamo detto quindici giorni fa, però ha anche delle finalità diverse, dei mezzi diversi di espressione, eccetera eccetera.

40. Fazio: *io non sono molto d'accordo su questa differenziazione tra gruppo politico e gruppo...*

41. Marini: *ma tu sei stato in occupazione?*

42. Fazio: *io ho fatto i primi giorni...*

43. Marini: *io ne ho fatto parecchi di più, ne ho fatti circa sessanta...*

44. Fazio: *sì d'accordo, comunque so perfettamente che si creano questi stati di gruppo... ma in questo momento, mentre stiamo facendo questi discorsi, noi siamo portatori di una certa ideologia politica, di un certo modo di vedere i rapporti con gli altri. Non possiamo prescindere da questo.*

(discorso a più voci)

45. Ricci: *io credo che il discorso fondamentale non sia stato ancora fatto. Cioè io credo che Fachinelli abbia un'ipotesi di lavoro abbastanza originale, abbastanza personale, che forse non rientra nei manuali di terapia di gruppo e che evidentemente non ha ancora potuto esternare. È chiaro che questi discorsi, tutti questi limiti che abbiamo enumerato adesso li conosce benissimo, ne conosce benissimo le conseguenze. Allora a questo punto sarebbe meglio che fosse esplicitata di più questa ipotesi di lavoro.*

46. Fachinelli: dato che le regole, i parametri dell'analisi, la ortodossia scientifica, sono dei dati empirici, frutto di una certa ricerca... volevamo vedere in che modo noi come gruppo avremmo reagito alla mancanza di uno di questi parametri, cioè il numero chiuso, ed è quello che stiamo vedendo. Il fatto quindi che in un certo modo il nostro lavoro sia un esperimento è un fatto che non toglie, ma anzi aggiunge valore a questo lavoro.

47. Ricci: io dico che l'analisi di gruppo ha delle caratteristiche peculiari, senza le quali non si fa analisi di gruppo, si fa qualche altra cosa insomma. A questo punto potremmo discutere, non so, di Marcuse, oppure di potere studentesco, di statistica... ma mi sembra che questa non sia analisi di gruppo, assolutamente, perché nella misura in cui sono venuti fuori bei discorsi, circostanziati, motivati, eccetera eccetera, mi sembra che veramente si sia lontanissimi dal metodo delle libere associazioni.

48. Quadreri: ecco, a questo proposito vorrei dire una cosa, vorrei cioè chiedere lo scopo di questo lavoro di gruppo. Cioè a cosa si vuole arrivare? Se si vuole fare una terapia, e quindi deve venire fuori una problematica emotiva, no?, delle persone del gruppo, evidentemente il discorso va impostato tutto in un certo modo; se invece ci si limita alle reazioni emotive che stanno a monte di una semplice conversazione direi allora che qualsiasi persona può entrare qua dentro.

49. Fachinelli: questa distinzione fra il gruppo che serve ad analizzare i singoli e il gruppo che analizza se stesso è in fondo una dicotomia abbastanza artificiale. Proprio attraverso il lavoro di gruppo i singoli possono

conoscersi. È come se a questo punto ci fosse, nella richiesta del gruppo chiuso, la richiesta di un rapporto personale con una figura di... terapeuta, escludendo gli altri sentiti come dei rivali.

50. Marini: *il fatto è, scusa, che lasciando aperto tutto, no?, succede al limite che arriva un Boato, arriva un Rostagno, al che veramente io vado via! Lo dico chiaramente perché...*

51. Fachinelli: *dunque Rostagno sarebbe un pericolo... cioè l'esterno è sentito come nemico, e dobbiamo difendercene... dunque nel discorso sull'ortodossia scientifica, nella richiesta di rigore, c'è anche il timore che entrino dei nemici che ci distruggono...*

(varie voci contemporanee)

52. Marini: *... l'importante è cosa ri proponiamo, io l'ho già detto l'altra volta, cosa mi propongo personalmente. Questo per me deve diventare un covo... di persone che hanno un certo tipo di autocritica e riescono a scoprire, eventualmente anche in certi gruppi, certe persone, certe ideologie, la falsità delle ideologie, al limite. Cioè il discorso finale secondo me è il discorso politico... perché ti abbiamo chiamato qui? per me personalmente, è per il fatto di poterti strumentalizzare per portare avanti un certo tipo di discorso su un certo tipo di giornali, di riviste, che sono di sinistra e quindi non possono essere tacciate, eccetera eccetera... E quindi, Ventrata di un Boato, di un Rostagno, provocherebbe indubbiamente l'inutilità del discorso che si è fatto prima e il non raggiungimento dei fini...*

53. Ricci: *io non ho paura degli individui, ho paura di un certo atteggiamento aprioristico...*

54. Fachinelli (rivolto a Marini): *tu senti l'estemo come nemico, e proponi di opporre nemico a nemico... cioè proponi di militarizzare il gruppo: un covo di persone che si armano contro l'esterno... Dunque una delle ragioni della segregazione del gruppo sarebbe quella di preparare... di disporre il gruppo sul piano di lotta verso l'esterno.*

55. Marini: *be', di lotta...*

56. Acascina: *io direi che la concezione di Boato e di Rostagno come eventuali nemici è un sintomo di insicurezza del gruppo. Cioè il senso, il timore, di poter essere giudicati secondo certi valori e quindi di non venire considerati abbastanza seriamente. Al diceva: timore di essere giudicati in modo aprioristico. Be', io direi timore di essere giudicati.*

57. Ricci: *sì sì, si può essere criticati, senz'altro... Io accetto di essere criticato, però pretendo nello stesso tempo di giudicare, pretendo che chi mi giudica stia alle regole del gioco che si sono stabilite in principio...*

58. Acascina: *quindi questo gruppo implica già delle regole? Ci sono certe regole da rispettare?*

59. Ricci: *per me ci sono le regole dell'analisi di gruppo, non le ho inventate io, sono state sperimentate, verificate da parecchi signori...*

60. Fachinelli: *c'è questa figura di leader all'esterno, che minaccia di poterci distruggere... ma la situazione esterna è vissuta anche all'interno... ci sono state finora poche persone che hanno parlato, allora evidentemente c'è qui dentro una struttura di leader, di capi, che impedisce agli altri di parlare, ed è quindi come*

se questi altri si sentissero in pericolo di essere colpiti...

61. Marini: *veramente non sono affatto d'accordo quando si dice che abbiamo paura di essere distrutti da Rostagno. Veramente, io personalmente non ho nessuna paura di essere distrutto da Rostagno! Però, riprendendo il discorso di Ricci, pretendo il diritto... e ho il dovere... di criticare un certo tipo di atteggiamento. Ora una critica di questo tipo non è possibile, secondo me, con un lavoro individuale, è preferibile farla con un lavoro di gruppo. Se si riesce a creare un gruppo che riesce a mandare avanti un lavoro di questo tipo, è indubbiamente una cosa positiva. Il fatto poi che ci siano delle persone che cercano di distruggere questo gruppo... si tratta in loro di un atteggiamento difensivo, di un atteggiamento di paura e di distruzione verso quello che è sentito come un pericolo...*

62. Fazio: *in questa dicotomia fra gruppo chiuso e gruppo aperto, mi sembra evidente che i problemi portati avanti dal gruppo chiuso sono chiaramente problemi di integrazione. Non so, io posso portare in ballo il mio caso personale. Io non sono assolutamente integrato al gruppo politico che ha portato avanti un certo tipo d'azione. Forse per questo non me ne frega niente che il gruppo sia aperto, perché non ho niente da perdere. Invece delle persone che sono diciamo così a metà del processo d'integrazione, e quindi sentono questo stato come pericolo, come uno status non ancora definito, è chiaro che hanno qualcosa da perdere da un eventuale tipo di discorso aperto. Forse in questo modo si può spiegare la differenziazione.*

63. Quadreri: ti do atto di quello che hai detto. Però, una domanda è questa: ti sei mai trovato in circostanze... di gruppo, dove una parte di questo gruppo più o meno ti può ridere dietro e tu senti il peso, no?, di questa situazione? Ti è mai capitato di viverla come esperienza personale?

64. Fazio: l'ho evitato... cioè, ho evitato!... quando ho sentito questo stato...

65. Quadreri: l'hai evitato, quindi vedi che il problema allora...

66. Fazio: sono d'accordo che il problema esiste... cercavo di risalire alle motivazioni che possono portare a questo fatto. È evidente che c'è questo stato di disagio... io ho spiegato perché loro lo sentono e altre persone possono non sentirlo.

67. Facchin: chi è che non lo sente?

68. Fazio: non so, ti dico, io non lo sento perché non ho niente da perdere, non me ne frega niente se un Rostagno mi sfotte, o... capisci?

69. Ricci: insomma, è da un'ora che stiamo parlando. Io potrei dire: ci sono due gruppi di tendenze, un gruppo che sarebbe senz'altro per il gruppo chiuso, e un altro gruppo che, forse in maniera meno aggressiva, difende le ragioni di un gruppo aperto. Ecco, io vorrei fare un'ipotesi... mi sembra di avere un'intuizione che potrebbe essere un'ipotesi mia... io sono quasi sicuro che le persone che propendono per il gruppo chiuso hanno tutte la seria intenzione di fare veramente l'analisi di gruppo. Quelle che invece sono per il gruppo aperto, io penso che in fondo non abbiano nessuna intenzione

di analizzarsi, ma di godersi lo spettacolo degli analizzati... (vivaci reazioni)

70. Fazio:... *ma dico chiaramente che in me c'è il massimo impegno per questo tipo di lavoro... dico che non ho niente da perdere, capisci?*

71. Ricci: *quando il paziente si trova davanti all'analista e gli dice: vede dottore, veramente, mi creda, quello che dico io è veramente quello...*

72. Fazio: *ma d'accordo!*

73. Ricci:... *le giuro su mia madre, eccetera eccetera, poi, dopo due sedute, viene fuori che tutto quello che diceva il giorno prima era un cumulo di razionalizzazioni. Io non faccio insomma la questione di buona fede e malafede, si potrebbe fare anche, forse, per qualche persona, ma io penso che in generale non si tratti di fare una questione di buonafede o malafede, si tratta di fare una distinzione fra conscio e inconscio, si tratta di dire che a un certo punto c'è un gruppo di persone che sta razionalizzando e c'è un gruppo di persone che non sta razionalizzando. Io per esempio posso assicurarti che sono sicuro di quello a cui vado incontro, va bene?, e sono disposto a pagare quello che c'è da pagare. Io invece sono sicuro... sono abbastanza sicuro che tutte le ragioni portate dagli apertisti in fondo non sono altro che delle razionalizzazioni per trovarsi poi in una situazione, domani, in cui potremo parlare di politica, o di Marcuse, ma senza che i contenuti inconsci che dovrebbero venire fuori vengano mai fuori. Questa è la questione.*

(commenti incrociati)

74. Fachinelli:... *lasciando il gruppo aperto, si ha l'impressione di perdere qualcosa di prezioso.*

Ma questo perdere qualcosa di prezioso, questo essere esposti ai nemici che ci rubano, è già un elemento dell'analisi di gruppo, che non avremmo trovato se avessimo adottato sin dal principio la forma chiusa. Perché abbiamo questa impressione di poter essere derubati? Evidentemente ci sono dei dati di realtà; non si tratta di negarli, esiste un certo codice di regole empiriche... ma in questo modo vediamo che il codice serve da misura di sicurezza rispetto a un esterno 'sentito come qualcosa che ci può colpire, sputtanare, eccetera eccetera. Questo è un dato emerso dalla situazione di gruppo, è un dato dell'analisi di gruppo. Naturalmente, dobbiamo vedere perché per alcune persone questo fatto del gruppo chiuso o aperto è indifferente, mentre per altre è invece molto forte.

76. Galante: volevo dire che, se abbiamo scelto l'analisi di gruppo, è perché si è compreso che la costituzione nostra... certe nostre esperienze avvengono su base intersoggettiva. Cioè, secondo me il gruppo, queste sedute, devono tentare di riprodurre, nella maniera più... logica possibile, le tendenze oggettive che esistono in determinati tipi di rapporti che quotidianamente noi dobbiamo esperire. Ora, tenere il gruppo aperto secondo me significa creare un certo tipo di rapporto dialettico, che certo è estremamente difficile... ci vuole, non so, buona volontà, chiamiamola come si vuole, da parte di coloro che si impegnano all'interno del gruppo. Per questo l'intervento di altre persone, che usano categorie diverse, politiche, culturali e così via... ma secondo me tanto meglio!... in base a questo si potrà giungere a delle interpretazioni che tengano conto del discorso più o meno soggettivato e insieme della realtà oggettiva.

76. Galante:... secondo me, quelli che sono per il gruppo chiuso vogliono, per un momento solo, sottrarsi a quello che è il circolo della prassi, creare dei rapporti, dico, che è umanamente impossibile riprodurre, cioè dei rapporti... va be', che possiamo più o meno ricreare in situazione di sicurezza, eccetera, ma che veramente vogliono essere al coperto da un certo tipo di realtà. Cioè tenere il gruppo chiuso vuol dire cercare di abolire la violenza a cui quotidianamente siamo sottoposti nei nostri rapporti umani.

77. Ricci: guarda, se tu sostituissi alla parola analisi di gruppo la parola... nuovo adeguamento, il tuo discorso avrebbe lo stesso significato... cioè un discorso demagogico, privo assolutamente di significato e di rigore scientifico, cioè il solito discorso che viene fatto...

Un tipo di discussione, dirà a questo punto il lettore, che si discosta poco da altre, innumerevoli, tenute negli stessi mesi nelle Università italiane. Proviamo a rintracciarne brevemente le linee di forza.

Le motivazioni portate a favore del «gruppo chiuso» delineano nel loro complesso una tesi estremamente «realistica» e «oggettiva». Il gruppo limitato implica una netta assunzione di responsabilità, un impegno duraturo da parte dei singoli partecipanti, così come si verifica nell'analisi individuale (1 - 19); esso favorisce un lavoro sistematico (3), libera dal pericolo di dover rifare discorsi già fatti e acquisiti (14-16), come è successo nel lavoro strettamente politico (30 -34) e nello stesso tempo consente la liberazione dalle inibizioni dei singoli partecipanti (7-9). Inoltre, esso rappresenta una

«questione di giustizia» rispetto a chi s'impegna di meno (7), tanto più che il suo fine non è immediatamente politico (37 - 39).

In sostanza, queste motivazioni convergono, come è facile notare, verso un fine comune: rendere il lavoro che si intende cominciare veramente efficace. Ma qual è questo lavoro? Qui non si ha a che fare con un compito immediatamente pratico, definito con precisione; un compito per così dire che imponga di per sé il numero ottimale dei partecipanti alla sua esecuzione. Il compito attuale, affermano alcuni, si presta a varie interpretazioni (3 - 48) e di conseguenza varierà l'opportunità di fare entrare più persone (29 - 48). D'altra parte, si può pensare a una soluzione intermedia: creare una struttura stabile, ma flessibile, in grado di aprirsi a chi voglia entrare (6 - 18 - 23). Questo significa semplicemente far variare uno dei parametri dell'analisi di gruppo, stabiliti empiricamente (46), significa cioè creare un gruppo «semi-aperto», che rientra pur sempre nelle varietà di analisi di gruppo.

A questo punto, chi sostiene il gruppo chiuso è logicamente costretto ad accentuare l'aspetto canonico, normativo, il «rigore» scientifico di queste regole (accenno in 45, sviluppo in 47 e 59). Ma' l'argomento non fa molta presa, o non sembra decisivo, anche perché in questo modo il sostenitore della tesi risulta essere, paradossalmente, più «rigoroso» e più «scientifico» del presunto interprete «scientifico» delle regole stesse (46).

L'argomento che sembra invece decisivo per la scelta del gruppo chiuso è un altro, che ritorna con forza e insistenza: la possibilità di disturbo o, più precisamente, di derisione e denigrazione di

chi interverrebbe in qualità di esterno, di estraneo (1 -19 - 27 - 34). È verissimo che, a Trento, tutti gli studenti che per mesi hanno tenuto la loro università come una fortezza assediata si conoscono personalmente e si vedono pressoché ogni giorno, essi hanno partecipato alle stesse vicende e subito le stesse denunce. Eppure l'argomento del disturbo da parte di estranei, che implica in prospettiva la necessità di separarsi dalla grande maggioranza degli amici e dei compagni, a poco a poco conquista la maggioranza. Chi all'inizio sosteneva l'utilità di conoscere «gente nuova» (2 - 12) ritiene poi opportuno fare una scelta fra queste persone, nel senso di accettare quelle che sono «serie» (10 - 23 - 35) e respingere quelle che si sono dimostrate o possono dimostrarsi ostili (il tema si accenna vagamente in 25, diventa esplicito in 50 - 52 - 61). Chi ha mantenuto all'inizio un atteggiamento equidistante (3), o vagamente favorevole all'apertura (11 -15), s'immedesima alla fine nella situazione di sofferenza della persona derisa, e di questa sofferenza si fa un'arma per mettere in crisi chi è stato fino in fondo il difensore dell'apertura (63 - 65). Dunque l'argomento è talmente forte da toccare, perlomeno in una certa misura, anche l'altra parte. Talmente forte da far sì, del resto, che gli accenni, affioranti, a un «esterno» ostile già presente nel gruppo, diventato cioè o prossimo a diventare nemico «interno» (4 -19 - 69 - 73), incontrano una reazione piuttosto debole. Anche in questo caso, essi vengono raccolti da altri (14 - 22 - 23), mentre parallelamente si attenua il significato di possibile provocazione positiva della presenza di estranei, che era stato accennato da principio

(10 -11 -12), e quasi dalle stesse persone. Esso ricompare ancora alla fine, ma per opera di un nuovo interlocutore (75), che interviene per così dire a cose fatte e viene prontamente tacitato.

La giustificazione più forte del movimento in direzione del gruppo chiuso sembra dunque data da una constatazione di pericolo: una situazione di «esterno» irridente, denigrante, ostile, una sorta di *negativo* avvolgente, che rischia di penetrare nel gruppo. È probabile che questa percezione di pericolo abbia la sua origine immediata nel rapporto degli iniziatori del controcorso col gruppo politico maggioritario (36 -62); essi, almeno in parte, hanno vissuto in prima persona, o partecipando all'esperienza di altri, procedimenti di esclusione da parte di questo gruppo (30 - 34 37 - 39), e possono vedere nel controcorso una risposta critica, allontanante, all'atteggiamento analogo che hanno colto nel gruppo egemone (50 - 52).

Sarebbe però ingiusto, sbagliato, vedere la forza di richiamo del gruppo chiuso *solo* in questo. In una regione opposta, simmetrica, c'è qualcos'altro; c'è - velata, indistinta, quasi irreale, al punto che bisogna farla concretamente *vedere*, per così dire (19 - 71 - 73) - la psicanalisi, l'analisi di gruppo, lo strumento insomma della conoscenza e della liberazione... Non si può non essere colpiti dalla intensità, dalla serietà con cui si parla di queste cose, appena sfiorate o ignote nell'esperienza personale della maggioranza dei partecipanti. L'analisi individuale, nell'immagine di essa più volte evocata, appare come un rapporto teso tra una figura esigente, rigorosa, pronta a smascherare ogni inganno soggettivo, ogni tentativo di distrazione - rispetto a un compito

che è quello della verità - da parte di chi risulta appunto ingannabile e distraibile (19 -71 - 73). Il lavoro dell'analisi diventa allora simile, se così si può dire, a una milizia, cui l'inflessibilità dell'analista conferisce un aspetto innegabile di sacrificio. Ma in questa visione di durezza obbligata esercitata su chi si sottopone all'analisi, sembra di ritrovare una traccia, un contagio, di quella minacciosità esterna che l'analisi chiusa intendeva appunto eliminare. Segno che il movimento di allontanamento dall'esterno, e quello di raccolta in un nucleo chiuso, nascono dalla stessa esigenza.

A questo punto sorge un'obiezione, che è necessario superare. Vale a dire, si potrebbe essere tentati di ricondurre il timore dell'estraneo esclusivamente al fatto che, in realtà, in un'analisi «pubblica», è facile, anzi probabile, che si sia attaccati (denigrati, derisi e così via) da qualcuno o da molti. Resterebbe solo da chiarire perché alcuni, almeno in apparenza, sembrano non avere questo timore (26 - 62). Ma la spiegazione «realistica» si urta ben presto a una difficoltà insormontabile.

Dopo la lunga discussione che si è letta prima, venne presa la decisione di proseguire il lavoro di analisi in un gruppo sostanzialmente chiuso. La barriera contro l'intrusione degli estranei era stata dunque creata. Si sarebbe potuto pensare, e la maggioranza dei partecipanti senza dubbio pensava, che ogni difficoltà di questo genere fosse ormai, bene o male, risolta. Si era però visto emergere nel corso della discussione, come si è detto, qualche accenno a un «esterno» ostile *già presente* nel gruppo (4 -19 - 73); e il fatto che il pericolo esterno potesse essere,

anche, interno, era già stato segnalato dal supposto interprete della situazione (60), sia pure in modo vago, per il disorientamento creato in lui dalla inattesa intensità del problema.

Infatti, creato il gruppo chiuso, il processo di differenziazione dagli estranei, o dagli elementi di estraneità presenti nel gruppo, continuò con quasi intatta violenza; e parallelo ad esso, intimamente collegato, il processo di progressiva adeguazione a un'immagine di gruppo omogeneo, perfettamente fuso nella unità dei suoi membri. L'estraneo, il *diverso*, concreto, tangibile (fin troppo tangibile), doveva essere eliminato, così pareva, per far posto a un *uguale* sempre più perfetto, e dunque sempre più intangibile quanto più vicino a chi lo ricercava. Si venne così chiarendo la modalità privilegiata utilizzata per raggiungere questo scopo; una modalità che, seppur presente e attiva anche nella discussione riportata, risultava in quel momento ancora velata e attutita.

Il processo comincia con la rivelazione, fatta dal leader (o da una persona che deriva dal leader un particolare prestigio), di un elemento effettivo di difformità, di diversità dal gruppo, presente in uno dei suoi membri. Per essere efficace, cioè per dare inizio al processo, la rilevazione deve essere acuta ed esatta, il che è di solito. Si tratta di un dato concreto, percepibile da tutti dopo la rilevazione (un'idea, un aspetto del linguaggio o del comportamento). Di questo dato, nell'atto stesso della sua rilevazione, viene data un'interpretazione che è esclusivamente negativa - perché essa si basa sullo scarto esistente fra il dato concreto di difformità e il modello *ideale* di gruppo, di comportamento e così via. Se il confronto fosse

tra il dato concreto, da un lato, e la norma *concreta* del gruppo dall'altro, l'interpretazione non potrebbe più essere totalmente negativa, in quanto chi fornisce l'interpretazione dovrebbe anch'egli in un certo senso entrare nell'interpretazione, dovrebbe tener conto del suo essere egli stesso concreto, parziale, difforme dunque rispetto al modello ideale. L'interpretazione sarebbe allora costretta a integrare in sé una maggiore o minore ambiguità, o bivalenza, del dato rilevato. Si otterrebbe un giudizio più «giusto», più «ragionevole», o meno «spietato» - ma in ogni caso un giudizio che non riuscirebbe *mai* a creare nel gruppo la tensione specifica creata dal giudizio che appare facilmente «ingiusto» e «spietato» agli occhi di chiunque non appartenga al gruppo.

Difatti, chi fa la rilevazione del dato di diversità presente in uno dei membri, proprio perché si pone dal punto di vista del modello ideale non coglie, non vive, l'aspetto discriminante, escludente, del suo intervento: e ancor meno lo coglie il resto del gruppo, nella misura in cui anch'esso si pone dallo stesso punto di vista e contemporaneamente riconosce l'esistenza «oggettiva» della diversità. Da questo lato, il processo tende dunque ad essere vissuto esclusivamente come un'azione di salvezza del bene più alto, e da tutti condiviso - tranne che da colui che si è rivelato, *nei suoi atti*, un amico sospetto, se non un nemico, del bene comune e quindi del gruppo. Si tratta perciò di un'azione «santa», che è volta a «purificare» il gruppo di un elemento «impuro» che si è insinuato in esso: il «falso» amico o compagno, il «falso» dottore...

Sull'altro versante, la persona trovata difforme, proprio nella misura in cui partecipa con gli altri al bene comune, tende anche essa a viversi come impura, si potrebbe dire: come deforme. Anche qui l'aspetto concreto del dato rilevato tende ad essere vissuto senza ambiguità, in una interpretazione totalmente negativa. Con questa differenza. A chi fa la rilevazione, e in misura anche maggiore al gruppo che lo segue, l'oggettività (apparente, parziale) del rilievo consente di non vivere, di non dover sopportare l'aspetto accusatorio-aggressivo del proprio modo di agire; al limite, consente di viversi come aggredito. D'altra parte, questa stessa oggettività, venendo interpretata nel medesimo senso, negativo, anche da chi è stato colpito, fa sì che egli si senta - egli solo - manchevole rispetto al gruppo, al limite aggressore del gruppo. Di conseguenza, chi colpisce tende a non sentirsi responsabile, o colpevole, del suo attacco, proprio perché riesce, attraverso il richiamo a un bene ideale condiviso anche dal colpito, a introdurre in lui la sua responsabilità e la sua colpa. La violenza dell'accusa tende a non essere percepita da chi la fa, nella stessa misura in cui la percepisce come violenza di un'accusa giustificata, cioè come autoaccusa, chi la sopporta.

Da questo momento in poi, il comportamento di costui dipenderà, in modo prevalente o esclusivo, dal modo adottato per trattare la manchevolezza che è stata *iscritta* in lui dal gruppo. Potrà rompere col gruppo, accompagnando il movimento di allontanamento degli altri nei suoi confronti con un proprio allontanamento, l'esclusione con l'autoesclusione. E questo è uno degli esiti più frequenti. Oppure potrà decidere di rimanere nel

gruppo, accettando la posizione che gli è stata fatta, e assumerà quindi in realtà una funzione subordinata, che si presterà facilmente a diventare una funzione «espiatoria». Oppure ancora, fatto maestro dall'esperienza, tenterà di ribaltare all'esterno ciò che è stato fatto a lui, unendosi ad altri nella sua condizione: nasce l'opposizione interna, la frazione, che contende all'altra parte, e con le stesse armi, il possesso di un unico, irraggiungibile bene. E così via.

Il controcorso trentino che si era costituito in gruppo di analisi cercò, nel corso di alcuni mesi, di chiarire e controllare questa dialettica, man mano che ne emergevano i vari momenti. Ma soprattutto la visse, con una partecipazione totale che fece ben presto saltare il tono di discorso accademico che è ancora ben presente nel brano riportato. Nel concorso simultaneo e violento di ciò che si può chiamare la fuga dall'estraneo e la ricerca dell'uguale si manifestava un'esigenza profonda, che sembrava costretta, si sarebbe detto, a consumare il gruppo dopo averlo creato.

Esisteva un'alternativa? O perlomeno, era esistita? Vale a dire, nel momento in cui il gruppo si era chiuso agli estranei, aveva anche eliminato uno sviluppo completamente diverso? Sembra necessario, per un momento solo, esaminare le tesi di coloro che si erano dichiarati favorevoli all'apertura.

In buona parte, sembrano semplici correzioni e limitazioni delle tesi opposte: la chiusura del gruppo rappresenta un eccesso di schematizzazione e di formalizzazione (8); essa implica una sopravvalutazione dell'aspetto puramente funzionale del lavoro (8) e insieme

una certa violenza astratta fatta alla realtà (6 -76). È però facile rendersi conto che questi rilievi partono dall'assunzione di un atteggiamento radicalmente diverso rispetto agli estranei: questi, in quanto «gente nuova» (2), possono dare origine a reazioni interessanti col nucleo di base (2 -12), anche quando la loro intenzione di partenza sia ostile (11 - 28); il nucleo di base li «trascinerà» con sé (24); di conseguenza, non c'è motivo di temere le loro reazioni (26 - 62 -68 - 70). Quest'ultimo corollario nega semplicemente l'esistenza di una situazione difficile (75) per tutti (67), ed è quindi facile smontarlo (63). Ma anche il momento probabilmente più alto del discorso, l'accento a «qualcosa che ci accomuna tutti» (28), a cui segue, più specifica, la prospettiva di un «rapporto dialettico» con gli altri (75), anche questo cade sotto i colpi della critica (27 - 77), che sembra partire da un'accusa sottesa di irrealtà, di utopia.

Rispetto dunque all'effettivo svolgersi dei fatti, il modello alternativo è rimasto ipotetico, veramente utopico, e ne possiamo tentare una descrizione soltanto ideale. Se nell'estraneo al gruppo non viene colta l'ostilità, ma il suo contrario, vale a dire se nell'estraneo noi troviamo non il diverso, come è successo in questo caso, ma l'uguale, il comune a noi, che pure esiste, allora tutto il movimento di elaborazione del gruppo che abbiamo descritto si svolge con un senso diverso. Quella che si è chiamata rilevazione del dato difforme in uno dei membri, fatta dal leader, non riguarderà più una estraneità ostile che cerca di insinuarsi nel gruppo, ma il suo contrario, l'intimità gelosa che si oppone all'espandersi del gruppo in direzione degli elementi comuni presenti fuori di esso.

La stessa rilevazione non avrà più il carattere accusatorio-escludente che aveva nel gruppo chiuso, perché ciò che la determina non è più un bene privato da difendere contro gli estranei, ma la comunanza stessa come bene da estendere.

Nel primo caso, il modello ideale che deve essere difeso tende al limite a identificarsi, man mano che il processo avanza, con quello del leader, tende a identificarsi col leader stesso come unico e ultimo bene. Nel secondo caso, esso si stacca dal leader e diventa l'azione stessa di accomunamento. La figura del leader cambia allora carattere: da rappresentante e quasi proprietario dell'ideale del gruppo, egli ne diventa partecipante, privilegiato rispetto agli altri nella misura in cui riesce a fare entrare altri nel processo, nella misura cioè in cui tende a far sorgere altri leader dello stesso tipo. I suoi interventi non vengono più percepiti come una condanna, come una esclusione da qualcosa che si chiude in uno spazio sempre più piccolo, ma come una sollecitazione ad entrare in qualcosa che diventa sempre più grande. Di conseguenza, il tipo di risposta dei membri sarà interamente diverso. Al posto di un insieme di persone dipendenti dal leader, sempre sul punto di diventare oggetto della sua riprovazione, si avranno soggetti che, condividendo una stessa tensione rivolta all'esterno, andranno man mano conquistando la propria autonomia. Si ritrova qui quella distinzione tra gruppo di bisogno e gruppo di desiderio, a cui si è accennato nel precedente articolo.

La premessa maggiore comune a questi due svolgimenti è, come si è già detto, lo stato di angoscia condiviso da molti degli appartenenti

agli strati sociali che si riconoscono oggi, in modo insieme diretto e emblematico, negli studenti. Le analisi politiche di questa situazione sono ormai numerose, e ad esse si rimanda, anche se si ha l'impressione che talvolta lo strumento marxista, reificato, diventato «scienza», serva a costituire schemi di sicurezza volti a esorcizzare il nuovo e a confermare posizioni sconvolte. Ciò che importa notare qui, ciò che si cerca di cogliere, è la specificità delle risposte che la situazione dei fatti e, più ancora, la loro prospettiva, sembra evocare nei protagonisti.

Abbiamo delineato due movimenti di gruppo che, usando modalità formalmente simili, giungono a conclusioni radicalmente divergenti. La prima soluzione, quella che porta al gruppo sempre più chiuso, appare all'inizio come la più «realistica», la meglio motivata sul piano dei compiti pratici, effettivi; ma il suo sviluppo tende a smentire nettamente le sue motivazioni di partenza. Le inevitabili espulsioni e frammentazioni interne, che sono il frutto di una continua difesa dell'ideale di gruppo continuamente minacciato, segnano il percorso di un *processo di settarizzazione*. La seconda soluzione - quella che dà inizio a uno svolgimento opposto, di tipo espansivo - nel nostro caso non ha neppure avuto la possibilità di cominciare; è chiaro dunque che ad essa si oppongono grosse difficoltà, tali da renderla, non irrealistica, ma certamente *rara*. Potremmo chiamarla *processo di accomunamento*, anche se il termine non rende affatto l'intensità dello svolgimento, che si incarna compiutamente nel punto più alto, più espansivo, di uno sviluppo rivoluzionario. La difficoltà di trovare una parola che centri il

fenomeno corrisponde dunque alla rarità del fenomeno stesso.

Esso presuppone infatti un uso assolutamente inconsueto di uno degli schemi più forti di comportamento e di formazione del gruppo: quello che ne fonda la coesione sulla presenza di un altro gruppo esterno ad esso. Storicamente, lo straniero, l'uomo che spunta sconosciuto all'orizzonte, è stato, ed è, più spesso nemico che amico. Di qui il riflesso di chiusura del gruppo nei suoi confronti, che è tanto più forte quanto più il gruppo è internamente debole, incerto, diviso, e che riesce a dargli momentaneamente una sua unità e una sua forza. Il processo di settarizzazione sembra dunque ripetere, esasperandolo, moltiplicandolo, questo riflesso di difesa rispetto a un «esterno» percepito quasi esclusivamente come nemico, come negativo. Ovviamente, è la *presenza effettiva e continuativa* di questo negativo che consente alla percezione di esso di venir condivisa da più persone, anche se esso si carica rapidamente di tutte le angosce, di tutti i fantasmi personali. In correlazione con questo nemico esterno, si crea come abbiamo visto un «interno» personale e di gruppo, un nucleo, che per contrastare la forza e la minacciosità esterna deve assumere una simmetrica, straordinaria forza ideale. Questa angosciosa situazione di partenza si può dire condivisa anche dal processo di accomunamento rivoluzionario. Tanto che si potrebbe dire: dovunque non esista, o non si venga creando, questa tensione di polarità, non si può parlare né di setta né di rivoluzione. Ma il processo di accomunamento, ed è qui la sua eccezionalità, riesce a capovolgere questo riflesso sedimentato nella collettività, e da cui anch'esso trae origine:

l'esercito agguerrito che schiaccia la setta diventa per esso la massa sterminata offerta alla propria comunicazione. È, in altre parole, quella diversa valutazione dell'estraneo che abbiamo visto profilarsi nel nostro gruppo. Perché questo avvenga, occorre però che la comunicazione, la generalizzazione, l'affermazione e la ricerca di «ciò che ci accomuna tutti», sia la parte *essenziale* del bene interno che viene comunicato. Se all'esterno del gruppo esistono di fatto, seppure latenti, gli elementi comuni ad esso, il processo comincia a propagarsi.

Certo non ha vinto! Ogni ostacolo incontrato, esterno o interno, tende infatti a far sì che il gruppo, o una sua parte, sia tentato di abbandonare, nei fatti, l'azione di comunicazione iniziata; sia tentato di cercare la propria sicurezza in un proprio «interno» indiviso. A questo punto il processo di accomunamento rischia continuamente di capovolgersi, in modo talora rapidissimo, nel processo opposto, pur mantenendo apparentemente invariato il proprio discorso esplicito.

Se questo svolgimento è frequente, perché gioca a suo favore tutta la vischiosità della vecchia «spontaneità», altrettanto infrequente e difficile è quello in direzione opposta. La setta, di per sé, proprio perché setta, soltanto di rado riesce ad aprirsi. Rimane, ed è questo il suo significato, come testimonianza della rivoluzione fallita e come promessa di quella futura.

Ma in fondo, si chiederà, di che setta, di che rivoluzione si sta parlando? In fondo, si dirà, qui si tratta di uno psicanalista che ha scoperto una setta psicanalitica fiorita ai margini del movimento studentesco, fuori di esso, estranea ad esso. Estranea ad esso... o interna alle sue

difficoltà, ai suoi problemi? Il presupposto fondamentale su cui si basa questo scritto è che chiedersi che cosa sia la «psicanalisi» per i sostenitori del gruppo chiuso significa anche chiedersi che cosa sia la «politica» per i sostenitori del gruppo aperto. Significa cercare di intendere, nelle sue vicissitudini e nelle sue trasformazioni, che non sono certo inconoscibili, quella «passione» (*Leidenschaft*), che è nello stesso tempo urgente «bisogno» (*Not*) di autorealizzarsi da parte dell'uomo - di cui parlava Marx; quella esigenza «radicale» che fa dire a Bloch, in modo duplicemente ironico, che non si vive di solo pane *soprattutto quando non se ne ha*. Non si fa dunque cieca e irrazionale apologia, quando se ne constata la presenza, quando se ne seguono le vicende sia nel rivoluzionario che nel settario; semplicemente, si approfondisce l'analisi a quel livello in cui l'uno e l'altro riescono forse a ritrovare, come in uno specchio, i tratti della loro straordinaria somiglianza e diversità.

(«Quaderni Piacentini», XXXVI, novembre 1968)

Tira l'aria del '68, in questi due articoli, e credo che non ci sia motivo di vergognarsene. Forse per questo però essi vennero attaccati (in particolare, il primo) sia da rappresentanti della psicanalisi istituita, sia da marxisti più o meno ortodossi.

Gli psicanalisti furono scandalizzati dal brusco allacciamento che facevo tra la figura

dell'autorità familiare e lo stato di questa autorità nelle società capitalistiche avanzate. Mi si obiettava che il padre di cui parlavo non coincideva con la figura di padre di cui si occupa la psicanalisi nella formazione del complesso di Edipo. Il padre visto da un bambino di due tre anni non corrisponde al padre visto da un adolescente, da un giovane. Evidentemente. Ma non per questo il primo è per essenza diverso dal secondo. Per riaffermare invece questa diversità, si finiva per ribadire la separazione tradizionale tra ambito familiare, in cui si forma l'individuo, e ambito sociale, in cui si costituisce la famiglia; una separazione considerata a sua volta immobile, fissa, «naturale», anziché socialmente definita (D. Lopez, *Analisi del comportamento ed emancipazione*, Jaca Book, Milano, 1970, pp. 57-65).

Da parte dei marxisti, alcuni mi rimproverarono di non aver tenuto conto della specificità del conflitto di classe da cui sorgeva il movimento degli studenti (R. Rossanda, *L'anno degli studenti*, De Donato, Bari, 1968, p. 8). In verità, avevo esplicitamente escluso dal mio intervento un'analisi sociologica, di tipo marxista o d'altro tipo. Devo aggiungere che il concetto di classe raggiunge concretezza storica - e non rimane, come in molti casi avviene, semplice «asso pigliatutto» - solo se riferito a precise posizioni occupate da masse d'uomini nel sistema della produzione sociale. La difficoltà del marxismo di fronte al '68 fu dovuta al fatto di trovarsi davanti masse che chiedevano la rivoluzione e contemporaneamente non erano ancora entrate nel sistema della produzione sociale, non erano dunque immediatamente e chiaramente inquadrabili in termini di classe. Era cioè in crisi proprio la funzione centrale

attribuita al concetto di classe nella teoria della rivoluzione; e non mi pare che le successive, numerose analisi marxiste siano riuscite a superarla; anzi, al contrario, si potrebbe sostenere che hanno soltanto attenuato o offuscato ciò che di *urtante* per la teoria e la pratica affermata rappresentava il '68.

Altri rifiutarono radicalmente la categoria del desiderio che avevo usato per definire un gruppo rispetto ad un altro. Il rifiuto veniva motivato sulla base di una ascendenza culturale sospetta, per così dire, che mi si attribuiva: vale a dire, Nietzsche, considerato simbolo di una esaltazione della «catastrofe oblativa di una gioventù purissima e satanica», nientemeno, simbolo di una «felicità» con cui l'impresa del socialismo non avrebbe nulla da spartire (F. Fortini, *Il dissenso e l'autorità*, in «Quaderni Piacentini», XXXIV, maggio 1968, p. 92). Veramente, non credo che Nietzsche corrisponda all'immagine tra il ditirambico e il demoniaco di cui l'ha caricato la timidezza dell'intellettualità di sinistra italiana; e da qualche anno vi sono segni di una considerazione più precisa anche in questo ambito. In ogni caso, tutto il lavoro condotto da Freud nel campo del desiderio dovrebbe condurre a qualche cautela ed esitazione - a meno che Freud stesso non sia ricondotto a forza nell'ambito di quella «moltiplicazione dionisiaca» che occorre bandire...

Per di più, si trascurava l'opposizione che istituivo tra desiderio e bisogno, termine quest'ultimo facilmente accettato dai marxisti (perlomeno da quanti ritengono di qualche importanza i *Manoscritti del 1844* e i *Grundrisse*) anche se altrettanto problematico.

È vero che, nel primo articolo, mi limitavo a porre, tra i due termini, un nesso non esplicitato. La ragione è che, in quel periodo, cioè *prima* che scoppiasse su larga scala il movimento degli studenti, non avevo afferrato la logica diversa che comanda gli svolgimenti del desiderio e del bisogno, all'interno della loro opposizione. L'idea di rivoluzione propria di molti marxisti consiste in questo: un sommovimento delle masse, prodotto dai loro bisogni, che viene sapientemente canalizzato dall'istanza cosciente del partito in direzione della presa del potere. Si potranno distinguere vari tipi di bisogni, corrispondenti alla varietà di collocazione sociale dei singoli gruppi; e per essi occorrerà organizzare un processo di egemonia del partito. Ma tra i bisogni delle masse e la ragione egemonica del partito non c'è altro: tutt'al più le velleità irrazionali di qualche gruppo secondario. Lo straordinario schiacciamento delle masse, operato teoricamente e praticamente da questa impostazione, risulta chiaro nel momento in cui si profila per davvero nella realtà un accenno di rivoluzione. Il movimento degli studenti fu quest'accenno e subito risultò chiara e incontestabile perlomeno una cosa: che esso agiva e si comportava secondo una logica *diversa* da quella dei pretesi movimenti rivoluzionari. La sorpresa, lo sconcerto, la voglia di prendere il treno che si metteva in moto, o la voglia di farlo saltare, in breve la partecipazione intensissima (a cui seguì, un anno dopo, per contagio, l'ondata degli operai) dimostravano che questa, se mai ve n'era una, era la logica di un processo rivoluzionario. Nient'altro di simile è accaduto in Italia dopo il 1944-'46. È questa diversa logica di comportamento rispetto al reale e al possibile

che io chiamai «desiderio dissidente», cercando di indicarne gli svolgimenti. Nel primo articolo accentuai l'aspetto iniziale, e si potrebbe dire genetico, del movimento, che viveva contrapponendosi alla logica del soddisfacimento dei bisogni fino allora dominante. Da tutte le parti si chiedeva agli studenti di fare richieste «ragionevoli», e si riconosceva ampiamente l'inerzia di coloro che non avevano saputo interpretare o soddisfare i bisogni di queste nuove masse giovanili. Si chiedeva loro in sostanza di rientrare nell' *altra* logica; ma intanto era questo nuovo modo di comportarsi che rivelava la limitatezza intrinseca di quel passato, che di colpo rendeva decrepite le posizioni consolidate e sconvolgeva profondamente le gerarchie di valore. Tutto questo implicava divaricazioni, lacerazioni, contrasti; tutto questo condusse a situazioni di suicidio e a fughe, comportò per lungo tempo atteggiamenti di smarrimento e sospensione. In questa situazione non erano possibili mediazioni, le mediazioni tanto auspiccate dai moderati, e l'esito poteva essere soltanto o la propagazione del movimento alla maggioranza dei divisi e degli incerti, o la sua fine pressoché totale, a breve scadenza, come ricaduta nella logica dei bisogni. Era ciò che chiamavo, nel primo articolo, la *morte* del gruppo di desiderio, la minaccia sempre presente in esso e continuamente differita.

Nel secondo articolo, a pochi mesi di distanza, la rapidissima esperienza compiuta consentiva di precisare meglio questo differimento, o di prevederlo. La punta avanzata del movimento, di fronte alle difficoltà incontrate nella propagazione, cominciava a ripiegare su se stessa: dava inizio a quel processo di lotte

interne, lotte di chiarificazione e purificazione «ideologica», che qui veniva chiamato, in modo volutamente parziale, processo di *settarizzazione* e che nel giro di qualche anno avrebbe dato luogo a gruppi sostanzialmente arroccati in se stessi, senza incidenza di rilievo all'esterno. Era uno svolgimento che rendeva utopico, irrealistico, il processo di *accomunamento* rivoluzionario e che alla fine si concludeva anch'esso nella riduzione a gruppi di bisogno.

Ricordo che, appena uscito, questo secondo articolo destò le critiche di vari gruppi politicizzati - inevitabilmente, direi. Ma pochi giorni dopo avvenne la scissione della principale formazione marx-leninista del momento, e per qualche tempo si assistette con stupore all'esistenza di due gruppi separati, che si rivolgevano con furore le stesse accuse, si contendevano il titolo di *vero* partito, usurpato dal gruppo opposto, e addirittura stampavano due giornali con lo stesso titolo. Sembravano gemelli che rinnegassero a vicenda la propria gemellarità. Uno degli esiti del processo descritto nell'articolo, sulla base dell'esperienza di un gruppo apparentemente atipico, risultava dunque pienamente confermato.

Di fronte a questi svolgimenti, il marxismo come ragione rivoluzionaria risulta carente. Interviene con faticose ricostruzioni a posteriori dei substrati socio-economici in cui essi avvengono, con risultati inevitabilmente goffi e generici; oppure è costretto a denunciare gli effetti o i residui di una «psicologia» individuale che scopre in quel momento, e che configura per lo più secondo clichés dostoevskiani. Si pensi a ciò che fu l'ideologia staliniana; e si pensi anche a ciò che è stata, finora, la critica dello

stalinismo da parte dei sovietici. In entrambi i casi, è come se eventi straordinari si fossero verificati e tramandati fuori della coscienza; in un certo senso, come tuoni non accompagnati dalla luce dei lampi.

Tornando al «desiderio dissidente», qualcuno noterà che tra logica del desiderio e logica del bisogno, come tra processo di settarizzazione e processo di accomunamento, non si dà via di mezzo. L'esperienza compiuta dalla dissidenza giovanile della fine degli anni '60 è stata appunto di questo tipo: breve, intensa, esclusiva. Il regime del desiderio, sorto dal lungo dominio del bisogno, si è dimostrato reale e intransigente, ma transitorio. La rivoluzione non è stata vittoriosa - e qualcuno potrebbe sostenere, in base a ciò che si è detto qui, che nessuna rivoluzione è *mai* vittoriosa, perché troppo forte è la spinta dei bisogni da cui nasce e a cui viene inevitabilmente ricondotta. Ma si dovrebbe però aggiungere, nello stesso tempo, che la rivoluzione, come il desiderio, è inevitabile e imprevedibile, e non finirà mai di sconvolgere i custodi del terreno dei bisogni.

SEGNALE DELL'AVVENIRE

CHE COSA CHIEDE EDIPO ALLA SFINGE?

Mi sembra innanzitutto opportuno chiarire il titolo blandamente provocatorio, e tutto sommato abbastanza enigmatico, che ho dato alla mia comunicazione.¹ Se volete, si tratta di un quiz a rovescio, simile a quelle domande-trappola che gli psicologi selezionatori inseriscono nei loro questionari allo scopo di dimostrare, forse, prima ancora che la prontezza dei selezionati, la loro stessa astuzia e abilità di fronte a chi ordina la selezione. Vediamo dunque di chiarire il quiz. Come ricorderete, Edipo, destinato a morte dal padre, re di Tebe, al quale l'oracolo ha predetto che sarà ucciso dal figlio, viene salvato da alcuni pastori e cresce a Corinto, riconosciuto come figlio dal re di questa città. Anni più tardi, insospettito da alcuni accenni sulla sua origine fatti da un commensale ubriaco, consulta a sua volta l'oracolo e viene a sapere che ucciderà suo padre e sposerà sua madre. Per evitare questo destino, Edipo lascia Corinto e s'incammina verso Tebe. Sulla strada egli viene a lite con uno sconosciuto che gli sbarra la via e lo uccide. Dopo di che, secondo il mito, egli incontra la sfinge, creatura mostruosa, con corpo leonino e volto di donna, che da tempo ostacola il cammino ai Tebani proponendo loro un enigma, la cui mancata soluzione comporta l'uccisione del malcapitato. La sfinge chiede dunque a Edipo: qual è l'animale che al mattino si muove con quattro gambe, al mezzogiorno con due e al tramonto con tre? Come voi sapete,

Edipo risponde: l'uomo; dopo di che, mentre la sfinge si uccide, egli riprende il cammino verso la città di Tebe.

Non intendo certo procedere a un esame psicanalitico, come si dice, della figura della sfinge, sottolineare per esempio la sua affinità di posizione, a un livello preliminare, con Giocasta, la madre di Edipo. Vorrei piuttosto soffermarmi un momento sul suo incontro con Edipo. Secondo i mitologi, la sfinge rientra nell'ordine delle potenze terrestri, naturali-animali, e di quelle sotterranee, vicine al regno dei morti. Secondo queste interpretazioni, l'incontro con essa da parte dell'essere umano ha dunque il carattere di un incubo, di una minaccia mortale.

Nello stesso tempo però, proprio per l'enigma, o gli enigmi, che essa propone, l'incontro con la sfinge assume l'aspetto di una *prova* da cui l'animale uomo può uscire vincitore o vinto. È per questa ragione, mi pare, che le raffigurazioni classiche di tale incontro non implicano affatto una scena di terrore, o di lotta-col-mostro. Edipo è per lo più seduto di fronte alla sfinge accovacciata, in atteggiamento di meditazione e di ricerca. La tensione non è certo assente, ma pare quella connessa a una scommessa, a un contratto regolato da regole precise, da cui dipenderà la vita o la morte di una delle «parti». E infatti, nella leggenda, la sfinge, sconfitta al «gioco dell'uomo», per lo più si uccide. Essa cioè scompare dalla vita dell'essere umano, che proprio attraverso tale prova si è affermato e riconosciuto come uomo, cioè consapevole del suo destino di individuo mortale. La lotta con la sfinge ha dunque il senso di una conquista, di una decifrazione dell'umano da parte dell'uomo -

che evidentemente non lo rende onnipotente, simile agli dèi, come gli eroi delle grandi imprese mitiche, perché anzi è attraverso questa prova che egli entra nella tragedia predestinatagli: per aver sconfitto la sfinge, i Tebani eleggono Edipo loro re e gli danno per moglie Giocasta, la moglie dello sconosciuto - suo padre - che egli ha ucciso per strada. L'oracolo si è dunque adempiuto, e a Edipo, il grande risolutore di enigmi, come lo chiama Sofocle, toccherà, anni dopo, di risolvere tragicamente il nuovo enigma.

Secondo un celebre saggio di Lévi-Strauss, la struttura di un mito può essere compresa attraverso un esame di *tutte* le versioni conosciute di esso; così per esempio, nel caso di Edipo, la struttura del mito può essere compresa assumendo come sua versione particolare anche l'interpretazione che di esso ha dato Sigmund Freud. Mi permetterei, se mi è consentito un certo paradosso, di andare più in là: proprio per l'uso costante che la psicanalisi ha fatto di tale mito, per la centralità e la ricorrenza che essa assegna, nella storia di ogni uomo, alla storia di Edipo, per questa specie di «fissazione», che è testimoniata, tra l'altro, anche da ciò che vi sto dicendo - proprio per questo la psicanalisi, direi, è essa stessa entrata nel mito di Edipo come parte in causa e attrice del dramma.

In quale posizione? Basta pensare all'immagine tradizionale e convenzionale, non per questo meno vera, dell'analista come sconosciuto che aspetta al varco il viandante - immobile, impenetrabile, parco di parole - per riconoscere in essa la nostra amica sfinge, quando non la si voglia confondere, da parte dei maliziosi, con qualche mummia sprovvista di vita

e di parola, che dopo tutto con Edipo non c'entra proprio per niente.

Ma qualche differenza con la sfinge leonina che Edipo incontra sulla strada di Tebe c'è, e va segnalata. In quel caso, come si è accennato, la sfinge pone all'uomo un problema, il problema di che cos'è l'uomo, precisamente: è risolvendo questo problema che l'uomo *diventa* uomo; è dunque chiaro che Edipo, per diventare uomo, ha bisogno che la sfinge gli ponga questa domanda sull'uomo, fra tutte la più rischiosa e la più temuta. Qui si profila tutta la differenza con la sfinge psicanalitica: se una volta, con Freud e alcuni altri, essa ha veramente posto all'uomo delle *domande*, e delle domande essenziali, oggi, in tutto il mondo occidentale, e con la partecipazione di molti, essa gli dà quasi esclusivamente delle *risposte*.

In che modo? Per uscire dalla metafora, e condensare in breve un processo che è abbastanza conosciuto, perlomeno nella sua linea tendenziale, si può dire che alla psicanalisi nel suo complesso viene sempre più devoluto un compito generale, il compito di *dare ragione* all'esistente, cioè di razionalizzarne le irrazionalità, prevenirne le difficoltà, tamponarne i conflitti. Questo compito va molto al di là della psicanalisi come istituzione sociale concreta, costituita da psicanalisti fondamentalmente dediti a un'attività che rientra ancora, per tradizione, nell'ambito delle attività mediche. Oggi la psicanalisi è una specie di nebulosa in continua espansione, che tende a penetrare in ogni zona di vuoto, in ogni frattura della società industriale avanzata, sollecitata appunto a fornire una risposta psicologizzante che chiuda quel vuoto e nasconda quella frattura. È

rivelatore in questo senso quella specie di modulo stilistico, diventato quasi un tic, che ritroviamo in ogni genere di scritto, dal politico-economico al letterario, e che nella sua formula più ingenua si enuncia così: «A questo punto uno psicanalista direbbe...», a cui fa seguito per l'appunto, da parte dello scrivente, una risposta di tono psicanalitico. È chiaro quindi che questa nebulosa psicanalitica si espande attraverso la penetrazione in ogni «operatore culturale», ben al di là della stretta cerchia degli psicanalisti in senso proprio. Ma l'importanza di questa cerchia è tutt'altro che secondaria, giacché è al suo centro che viene collocato, immaginariamente, il punto del sapere-verità, il punto da cui vengono diramate le risposte giuste. Che una buona parte degli psicanalisti, forse sempre maggiore nel futuro, scambi questo punto immaginario per un punto reale, e si prenda quindi come depositaria e proprietaria di un sapere-verità da diffondere liberamente fino agli estremi confini della nebulosa - questo è un dato che non ha bisogno di dimostrazione, come è un dato il fatto implicito, che nello stesso tempo il loro presunto potere-sapere significa inconsapevole passività e impotenza di fronte alla logica che controlla l'espansione della nebulosa, cioè la logica dell'ordinamento sociale vigente. Esemplificare questa situazione può dunque apparire ora un compito impossibile, oltre che, come si dice, rapidamente obsoleto. Non mi sembra perciò il caso di soffermarmi sulla invasione ormai pacifica dei mass-media, di qualunque forma e grado, che un'attenzione anche distratta alla cronaca può riempire di nomi, di fatti, di peripezie. Piuttosto, mi sembra necessario indicare alcune direzioni di sviluppo più recente

che probabilmente andranno aumentando d'importanza negli anni futuri.

La prima, è la penetrazione nei centri accademici di formazione della nuova generazione. Proprio per quella attribuzione di sapere agli psicanalisti di cui parlavo poco fa, questa penetrazione tenderà ad avvenire secondo schemi di indottrinamento psicanalitico, più o meno ammodernati rispetto all'insegnamento classico tradizionale. Il fatto che l' *atto* psicanalitico costituisca tendenzialmente l'asse di una nuova classificazione delle scienze dette umane o congetturali, tale da proporre necessariamente un nuovo rapporto dell'uomo al sapere, e insieme alla *trasmissione del sapere* - questo fatto tenderà ad essere semplicemente «dimenticato», a favore di un inserimento puro e semplice della psicanalisi nelle fortezze ufficiali del sapere, secondo modi, vecchi o nuovi, di cooptazione accademica. Qui la situazione americana parla con la forza di un esempio negativo piuttosto vistoso, che sarebbe necessario esaminare a fondo.

La seconda direzione di sviluppo è verso un potenziamento della partecipazione psicanalitica a quell'insieme di operazioni, diverse, che si è soliti sintetizzare un po' sbrigativamente sotto la definizione, tra il sociologico e il burocratico, di «controllo della devianza». Di fronte a questo tipo di terminologia, il medico, che si propone essenzialmente, per la formazione ricevuta, di curare la malattia e non, come osserva Balint, il *problema originale* della malattia, entra in sospetto e si sente derubato di un aspetto centrale del suo agire, o perlomeno del suo

ideale d'agire. C'è qui un problema nodale: che cosa significa fare il medico oggi, dopo che si sa che molte malattie, e forse tutte, sono in realtà malattie *parlanti*, per cui il medico dovrebbe sempre più farsi, evidentemente, interprete o linguista, e non soltanto linguista! È un problema che andrebbe discusso a fondo. La migliore introduzione potrebbe essere questo passo di Brecht (penso che a volte sia lecito un uso catechistico di Brecht); in questo passo si parla di un famoso medico che «prese parte alla guerra dell'imperatore Ming per la conquista della provincia di Chensi. Egli lavorava come medico in diversi ospedali militari, e la sua opera fu esemplare, in quanto ancora molto tempo dopo si insegnò nelle scuole di medicina che quella sua opera di medico doveva appunto essere chiamata esemplare. La mano artificiale da lui costruita per i soldati che avevano perso una mano fece parlar molto di sé... Soleva dire che egli doveva questo perfezionamento della sua arte medica solo alla severa rinuncia a tutti gli altri interessi al di fuori di quelli medici. Interrogato sullo scopo della guerra cui partecipava, diceva: Come medico non posso giudicarla, come medico io vedo solo uomini mutilati, non colonie redditizie... Come filosofo potrei avere un'opinione in proposito, come uomo politico potrei combattere l'impero, come soldato potrei rifiutarmi di obbedire o di uccidere il nemico, come coolie potrei trovare troppo bassa la mia mercede, ma come medico non posso fare nulla di tutto questo, posso fare solo quello che tutti costoro non possono, e cioè guarire ferite. Purtuttavia si dice che una volta, in una certa occasione, Shin-fu abbia abbandonato questo punto di vista elevato e coerente. Durante la conquista da parte del

nemico di una città in cui si trovava il suo ospedale, si dice che sia fuggito precipitosamente per non essere ucciso come seguace dell'imperatore Ming. Si dice che, travestito come contadino, sia riuscito a passare attraverso le linee nemiche, come aggredito abbia ucciso delle persone e come filosofo abbia risposto ad alcuni che gli rimproveravano il suo comportamento: Come faccio a continuare a prestare la mia opera come medico, se vengo ucciso come uomo?».

Qui, mi pare, è còlto molto bene uno stato di difficoltà, se non di contraddizione. Da un lato, non possiamo lasciar cadere dal nostro discorso, dalla nostra azione quotidiana, la *cura delle ferite* e della persona stessa del *ferito*, non possiamo cioè dimenticare la sofferenza e l'angoscia dell'individuo concreto, *dell'uomo mutilato* che abbiamo di fronte, pena il cadere in quella stessa tendenza all'incasellamento della sofferenza e dell'inadeguatezza individuale in vasti quadri di controllo generalizzato della società, che noi rimproveriamo a chi *uccide l'uomo*. Da un altro lato, siamo costretti a vedere sempre più chiaramente il rapporto tra la *guerra per colonie redditizie* e la mutilazione del singolo, il rapporto generale che lega tra loro queste operazioni che uccidono sia il malato che il medico.

In questa situazione di aperta lacerazione, mi limito a segnalare il fatto per cui la psicanalisi è sollecitata ad assumere sempre più la posizione di super-psichiatria, super-criminologia, super-pedagogia, insomma la posizione di Ragione suprema che legittima operazioni, scelte, smistamenti - qualunque sia il loro significato - sostanzialmente effettuati altrove.

Ecco che cosa scrive per esempio uno psicanalista americano: «A mio parere il ruolo futuro degli psicanalisti che vediamo profilarsi a poco a poco negli Stati Uniti sarà quello di analizzare il maggior numero possibile di membri delle diverse discipline che sono chiamati a un contatto diretto con la popolazione in pericolo massimo (*population at risk*), come malati, bambini e “devianti”...

«Quest’anno... ho fatto consultazione una volta alla settimana presso l’assistenza pubblica, dove una quarantina di assistenti sociali si occupa di circa diecimila persone, vale a dire del dieci per cento della popolazione totale della città di Cambridge...

«Le nostre statistiche rivelano che attraverso le consultazioni dell’assistenza pubblica, nelle istituzioni giudiziarie, nelle scuole, nelle cliniche e negli ospedali generali e psichiatrici, possiamo entrare in contatto indiretto ma importante ed efficace col cinquanta per cento della popolazione».

Che cosa abbia a che vedere con la psicanalisi di cui si occupava Freud questo «contatto indiretto ma importante ed efficace» con cinquantamila persone, è piuttosto difficile da dire. Resta però il fatto che il vecchio sogno di onnipotenza e onnipresenza della medicina, alla *docteur Knock* per intenderci, qui si allea in modo puro e semplice con il progetto tecnocratico (cito dal noto H. Kahn) di adozione di «nuove tecniche, il più possibile penetranti, di sorveglianza, controllo e direzione di individui e organizzazioni». Ed ecco un altro esempio attuale, che ho raccolto da un periodico psichiatrico americano e che mi sembra adatto a illustrare, in una luce abbastanza sinistra, questa

partecipazione della psicanalisi, o di ciò che trae sostegno essenzialmente dalla psicanalisi, a queste operazioni di «controllo della devianza». In un luogo della California, situato a nord di San Francisco, esiste una prigione che raccoglie circa duemila persone per reati comuni, insieme a circa cinquecento schizofrenici. In questa prigione sono entrati otto psichiatri, i quali si sono dati all'organizzazione di gruppi psicoterapeutici che coinvolgono attualmente oltre cinquecento persone. È interessante notare il modo di reclutamento, se così posso dire, dei prigionieri. «Gli psichiatri non hanno perso tempo nella selezione o nella valutazione delle persone "motivate" alla psicoterapia di gruppo. Dato che quasi tutti i prigionieri sono in prigione per sentenze a tempo indeterminato, essi si limitano a invitarli a partecipare ai gruppi, notificando loro che, se parteciperanno, saranno liberati sulla parola più presto».

Il dirigente del gruppo psichiatrico fa notare che la pressione esterna perché una persona si sottoponga a trattamento non è confinata alle prigioni, giacché parecchi *non prison patients*, letteralmente pazienti non in prigione, pazienti a piede libero per così dire, cercano il trattamento solo dopo essere stati minacciati di perdita del lavoro, della moglie, o di qualche altro «valore importante». Come si vede, non siamo lontani dalla concezione di una psicoterapia obbligatoria. Questo dirigente aggiunge che l'unico fattore motivante valido per la partecipazione a un gruppo è la speranza: ora, dato che un paziente disperato sparge intorno a sé disperazione, è giusto che sia allontanato dal gruppo «terapeutico» e anche dal luogo di residenza del gruppo trattato. Egli conclude che «in generale, tutti i prigionieri trattati,

qualunque sia il loro reato, vanno meglio quando escono rispetto al gruppo non trattato» ma che, ahimè, «il beneficio della psicoterapia è dissolto dall'alcool. Noi riteniamo che il sessantacinque per cento delle recidive sia legato all'alcool».

A proposito di quest'alcool, che sembra preferito alla psicoterapia, mi è venuta in mente, mentre leggevo il resoconto della esperienza, una storiella sull'alcool che, per il fatto di essere raccontata da Freud nel suo libro *Il motto di spirito e il suo rapporto con l'inconscio* [*Il motto di spirito e la sua relazione con l'inconscio*], mi sembra in grado di spiegare quello che è successo nella prigione californiana e che può succedere con qualunque «psicoterapia» di questo genere.

Dunque, un signore va dal medico perché si è accorto di essere diventato duro d'orecchi. Una scrupolosa inchiesta consente al dottore di stabilire che la sordità è senza dubbio alcuno collegata all'abuso di acquavite, per cui non si risparmia in consigli di moderazione. Il paziente, come al solito, promette. Dopo qualche tempo, il medico incontra per la strada il suo malato, gli si avvicina e a gran voce gli chiede come sta. Il malato replica: «Dottore, non c'è bisogno che lei gridi tanto, ci sento benissimo, ho smesso di bere». Il dottore molto contento si congratula con lui e con se stesso, e prosegue per la sua strada. Dopo qualche tempo, nuovo incontro, il dottore si avvicina al suo ex malato e con voce normale gli chiede come sta: ma ahimè si accorge che quello non sente; allora gli grida a gran voce nell'orecchio: «Ah, brigante, ha ricominciato a bere!». Il malato risponde: «Lei ha ragione, dottore, finché non bevevo sentivo... ma quello che sentivo *non vale l'acquavite*».

Di fronte a questa psicanalisi in espansione, o al galoppo, come nelle raffigurazioni dell'Apocalisse, si potrebbe quasi considerare giustificato l'atteggiamento di quegli psicanalisti che si trincerano nella continuazione di quella specifica esperienza analitica che, dopo tutto, sembra in grado di offrire a poche persone, seguite pazientemente per anni, una diminuzione di sofferenza reale, lontana tanto dall'inibizione nevrotica quanto da quella specie di *salute mortale* che sembra la meta della psicanalisi razionalizzatrice. Ma osservato storicamente, questo tipo di atteggiamento si rivela strettamente collegato a quello che accetta passivamente o favorisce l'espansione. La difesa programmatica dell'eredità freudiana è stata in primo luogo interpretata come difesa di una situazione specifica di osservazione e di intervento analitico che Freud aveva elaborato nel corso di vari anni - nei quali aveva pur fatto della analisi, dal momento che ne aveva scoperto i concetti chiave! -, una situazione che egli considerava ottimale *per se stesso*. Le osservazioni e le messe in guardia su questo punto non mancano. La assunzione rigida di questo stile e modello di lavoro, mentre ha favorito una canonizzazione dell'analisi, con feticcio della lettera freudiana, ha d'altra parte sempre più aggravato la segregazione sociale del lavoro analitico, con l'insorgere di *impasses* socio-culturali e linguistiche ormai note a tutti. Nello stesso tempo però, l'isolamento ha accentuato, all'esterno, l'aspetto *magico* delle operazioni analitiche, come in ogni processo che assume connotazioni ripetitive-ossessive, ed è questo aspetto di responso oracolare che ha favorito la creazione e la diffusione della *nebulosa* psicanalitica.

Fin qui dunque, ho delineato quella che all'inizio indicavo come *psicanalisi della risposta*. Ritengo che questo tipo di psicanalisi, anche se destinato probabilmente nei prossimi anni a un ulteriore sviluppo, soprattutto nella dimensione pedagogizzante e correttiva accennata, ritengo che questo tipo di psicanalisi sia entrato in una grave crisi concettuale. Come ogni vera grande crisi concettuale essa nasce per l'intervento nel campo dell'esperienza di un elemento, di una anomalia che in nessun modo può venir assimilata pienamente dal quadro concettuale esistente. Questo elemento di incompatibilità è costituito, per la psicanalisi, da qualcosa che si preannuncia in modo ancora vago, ancora indistinto, ma ben evidente, in quella che potremmo chiamare la secessione o dissidenza giovanile degli ultimi anni. Non si tratta di un dato esterno all'esperienza psicanalitica, di competenza per così dire sociologica; esso la riguarda direttamente, se non altro perché, in primo luogo, si è creata una specie di sorprendente e questa volta incolmabile vuoto, vale a dire una perdita della capacità di contatto con la nuova generazione, a livello dell'esperienza psicanalitica così com'è codificata, che mi pare quasi assoluta. Questo vuoto non è stato certo abolito dai numerosi tentativi di risposta, di interpretazione teorica che ne sono stati dati da parte degli psicanalisti, tentativi che in fin dei conti hanno palesato soltanto l'oscuro disagio, quando non un'esplicita delusione dei loro autori. Tanto più che nell'istituzione psicanalitica stessa è sorto un grave problema di trasmissione del modello psicanalitico ai futuri analisti, che viene di solito esorcizzato sotto il nome di «problema

dell'analisi didattica», o «problema della formazione dell'analista», e così via, ma che in realtà rimanda anch'esso a una difficoltà, a una impasse concettuale generale. Cercherò ora di chiarirla. Quando Freud, nella banale tosse isterica di una giovane di nome Dora scopre il riferimento alla relazione extraconiugale di un padre impotente; oppure quando, nel caso di un giovane ufficiale, ritrova, nell'ossessione di dover pagare a una persona sbagliata un *pince-nez* speditogli per posta, un legame con una sottrazione di denaro effettuata dal padre, che fu tale da costringerlo ad abbandonare la carriera militare; oppure, infine, quando nell'analisi di un proprio sogno ritrova il ricordo di suo padre che si piega silenziosamente a raccattare il berretto buttatogli nel fango da un antisemita boemo - in tutti questi casi Freud non ci dà soltanto il quadro di situazioni umane e sociali che la grande narrativa ottocentesca ha già conosciuto e descritto; né egli si limita a ritrovare, in modo hegelianeggiante, nel *negativo* della nevrosi il legame dialettico con il *positivo* che gli è correlato o, se si vuole, il nesso tra *repressione* (*Unterdrückung*), politica, sociale, economica, e *rimozione* (*Verdrängung*) individuale. Piuttosto, egli segnala nell'individuo l'effetto incarnato di una discordanza nell'ordine della filiazione, nella funzione e posizione paterna, una discordanza tra il suo aspetto fondamentale, quello simbolico per usare la distinzione di Lacan, e quello storico-concreto della borghesia centroeuropea del suo tempo. In questo senso mi sembra lecito dire, come è stato detto, che Freud è interamente compreso nella rete del complesso di Edipo, è egli stesso un Edipo in continua lotta di morte col padre. E nella psicanalisi stessa si

potrebbe vedere l'emergere alla consapevolezza storica di una discordanza, di una crisi ormai in atto, quella dell'istituto familiare nell'epoca dell'industrializzazione capitalistica in ascesa. A questo punto risulta facile capire perché la psicanalisi «al potere» si sia sentita, e sia stata *di fatto*, tagliata fuori, esclusa, dal movimento giovanile di questi anni: perché nel luogo istituzionale in cui essa opera, il problema di discontinuità, di distacco, che si profila attraverso questi giovani, non trova luogo, letteralmente. La psicanalisi, insistendo sulla ripetizione, sul calco per così dire dell'esperienza freudiana, si è finora storicamente costruita come luogo di esplicitazione del rapporto con l'unità parentale, o per meglio dire col sistema parentale, e in questo luogo trova il suo limite. Ciò che si preannunzia - notate bene: mi limito a dire: ciò che si preannunzia - attraverso questi giovani sembra invece largamente *esterno* a questo rapporto, inteso nella sua autonomia tradizionale, e come tale non raggiungibile se non attraverso una riformulazione profonda del campo di esperienza e del quadro concettuale con cui entrarvi.

Circolano osservazioni addirittura banali intorno alla «generazione della televisione». Sono osservazioni che colgono soltanto un aspetto, forse solo il più vistoso, del movimento giovanile: la sua rapidità di diffusione su scala planetaria, la uniformità e persino la stereotipia delle sue manifestazioni e così via. Ma se proviamo a pensare questo fenomeno in chiave psicanalitica, esso ci appare immediatamente come qualcosa di *non pensabile* in questa chiave, neppure nei termini negativi che sono stati alcune volte utilizzati.

Ora, forse non è un caso che la lettura puntigliosa di Freud effettuata da Lacan negli anni scorsi vi abbia isolato, se non forzato, il concetto di *Verwerfung*, di *forclusion*, di reiezione si potrebbe tradurre, cioè il concetto di una esclusione radicale e preliminare, di una specie di assenza dall'inconscio di un «significante» fondamentale, il simbolo paterno; esclusione che sarebbe completamente distinta dai meccanismi di rimozione, proiezione e così via. Al di là dell'applicazione clinica di questo concetto tentata da Lacan, mi chiedo se la sua formulazione non segni l'estremo limite del campo concettuale psicanalitico, oltre il quale comincia lo sforzo di una nuova strutturazione.

A questo punto vorrei evitare due atteggiamenti in cui è fin troppo facile cadere. Da un lato, una sorta di «nostalgia dell'Edipo» e di valutazione catastrofica del futuro, come avviene per esempio in pensatori della serietà di Adorno e di Horkheimer, e in pensatori meno seri come Mendel e gli autori, anonimi, del libello psicanalitico su *L'univers contestationnaire*. Non credo, come sostiene Marcuse in qualche punto, che l'analisi abbia per compito di «ricostituire la razionalità e l'autonomia privata», dando inizio a una «resistenza in casa» contro la società di massa. L'analisi non consiste in un compito di questo genere. D'altra parte, non mi sembra nemmeno possibile passare a esaltare la nuova «società dei fratelli»: le esperienze di questi anni dei movimenti giovanili, il loro rapidissimo consumo spesso per autodistruzione, quasi per autocombustione, accompagnato dalla tendenza difensiva a ricostituire il puro luogo - anche se inevitabilmente vuoto - dell'autorità e dell'ordine, la ricomparsa delle vecchie logiche della

esclusione, del capro espiatorio, del nemico esterno, tutto questo esige ben altro che risposte generiche e assensi benevoli da parte di qualcuno che si presuma padre e possessore della verità sugli altri.

Per riprendere l'immagine di partenza, dirò che per incontrare Edipo bisogna trovarsi sulla strada di Tebe; bisogna cioè che l'analista costituisca in altri *luoghi* condizioni, possibilità, linguaggio dell'interrogazione analitica. Quali saranno questi luoghi? Mi sembra impossibile, e forse sbagliato, partire da una serie di scelte deliberate, programmate - che non farebbero altro se non mimare quelle che l'ordinamento sociale vigente suggerisce alla psicanalisi istituita. L'ascolto analitico deve manifestarsi in primo luogo come capacità di percepire il negativo, l'irregolare, l'aritmico, le situazioni che, appena accennate, e quali che siano, rischiano di essere subito soffocate o, meglio ancora, inquadrate e funzionalizzate; rientra in quest'ordine di idee, mi pare, quell'auscultazione dell'*acting out*² sociale di cui parlava ieri il dottor Tosquelles; in più, deve però anche manifestarsi come capacità e possibilità di interrogare i tentativi che, spesso in modo rozzo, elementare, disordinato, vengono continuamente sorgendo nella giovane generazione come risposta a nuovi problemi. Se infatti è vero, come ritengo, che la crisi della psicanalisi della risposta sia cominciata, e sia destinata ad aggravarsi, a livello della secessione giovanile, allora il primo e unico luogo privilegiato della psicanalisi interrogante sarà dato dalla giovane generazione. Penso innanzitutto ai punti in cui, appena superato il

rapporto «biologico», tra virgolette, con la madre, comincia una fase di socializzazione che in realtà è di apprendimento, precocissimo, delle regole vigenti nella nostra società in via di massificazione. Gli asili e i nidi d'infanzia, penserete. Sì, se non ci fosse per lo più, oggi in Italia, quell'asilo collettivo e sterminato costituito dai cortili, dalle strade, dalle periferie. Che si tratti di uno dei punti più sensibili e delicati è dimostrato dal fatto che proprio qui si sono avute le prime iniziative spontanee da parte di gruppi studenteschi politicizzati, che in assenza di qualunque apporto psicanalitico attuale hanno riscoperto il settore freud-marxistico degli anni Venti-Trenta, con le sue proposte d'intervento tutto sommato pedagogiche, sia pure in senso emancipatorio. L'ascolto di un analista, per quel tanto di esperienza che se ne ha, può qui invece svolgersi secondo due modalità: da un lato, rilevazione dei modi in cui la massificazione procede concretamente verso l'atomizzazione sociale degli individui, e rilevazione dei modi difensivi instaurati dai singoli e dai sottogruppi, che sono il preludio a quei *percorsi autodistruttivi* che si notano più tardi nella vita dei singoli e dei gruppi; si ricorderanno a questo proposito gli accenni di M. Mannoni alla funzione nella sua istituzione del «razzismo» infantile, del «matto-per-un-altro»; da un altro lato, analisi delle difficoltà e delle resistenze che l'introduzione di qualunque tentativo liberatorio in questa direzione suscita negli educatori, nei genitori e così via. È palese che questa può essere una direzione *strategica* di lavoro per un analista, o per più analisti, una direzione che porterà necessariamente a interrogare fino in fondo i propri strumenti: penso soprattutto

all'analisi di gruppo, di cui si è fatto finora un uso in buona parte scarsamente critico e a volte, come dire, persino euforico.

Ma altri «luoghi» sorgeranno spontaneamente, e imprevisi, nella misura in cui col nostro lavoro senza *fissa dimora*, per così dire, riusciremo nei fatti a rompere l'immagine sociale più consolidata ed efficace della psicanalisi, quella della segregazione in un rapporto duale socialmente e culturalmente privilegiato. Allora anche i punti d'inserzione della psicanalisi nelle istituzioni tradizionali entreranno in crisi, e gli analisti che vi lavorano si troveranno di fronte a una scelta: tra una situazione in cui privilegi sono pagati, nella maggior parte dei casi, con l'isolamento nell'istituzione e la servitù alla sua logica, e alla logica delle forze che la mantengono, e una situazione in cui la perdita dei privilegi si accompagnerà alla possibilità di interrogare la logica *intera* dell'istituzione e, soprattutto, dei soggetti nell'istituzione. Mi sembra chiaro che in queste direzioni ci incontreremo con altri ricercatori - sociologi, psichiatri, psicologi, antropologi - non certo in vista di una eclettica collaborazione interdisciplinare, come si usa dire e fare, ma perché avremo scoperto un *luogo di base* da cui partire per ricerche differenziate e molto spesso divergenti, se non addirittura in aperta polemica fra loro. Soprattutto però mi sembra chiaro che reincontreremo, sulla strada di Tebe, una sfinge senza più maschera, e un *soggetto*, di cui non conosciamo ancora il nome, col quale potremo forse scambiare *giuste domande e giuste risposte*.

(«Quaderni Piacentini», XL, aprile 1970)

1. È il testo di una comunicazione presentata al Convegno Internazionale su «Psicanalisi Psichiatria Antipsichiatrica», tenutosi a Milano il 13-14 dicembre 1969.

2. Per *acting out* s'intende in psicanalisi un'azione relativamente inabituale dell'analizzando, attraverso la quale si manifesta, ma in modo per così dire laterale, l'emergere nel trattamento di una situazione rimossa.

PROGRAMMA PER UN TEATRO PROLETARIO DI BAMBINI

DI WALTER BENJAMIN

PREMESSA

Ogni movimento proletario che sia sfuggito allo schema della discussione parlamentare si vede davanti, tra le molte forze alle quali si trova improvvisamente di fronte impreparato, la nuova generazione come la forza più grande ma anche la più pericolosa. La sicurezza di sé dell'ottusità parlamentare nasce proprio dal fatto che gli adulti stanno fra loro. Sui bambini però le frasi non hanno alcun potere. In un anno si può ottenere che in tutto il paese i bambini le ripetano. Ma il problema è come far sì che in dieci o venti anni si agisca secondo il programma del partito. E a questo scopo le frasi non servono proprio a niente.

L'educazione proletaria dev'essere costruita sulla base del programma del partito, più esattamente: a partire dalla coscienza di classe.

Ma il programma del partito non serve come strumento per un 'educazione dei bambini fondata sulla coscienza di classe, perché l'ideologia, che in sé è estremamente importante, raggiunge il bambino soltanto come frase. Noi chiediamo molto semplicemente, ma non cesseremo neppure mai di chiedere, gli strumenti per un 'educazione fondata sulla coscienza di classe dei bambini proletari. In ciò che segue lasceremo da parte l'insegnamento scientifico, perché prima che i bambini possano essere istruiti in modo proletario (nella tecnica, nella storia di classe, nella capacità di discutere), essi debbono venir educati in modo proletario. Cominciamo dal quarto anno di vita.

L'educazione borghese dei bambini più piccoli, corrispondentemente alla situazione di classe della borghesia, è priva di sistema. Ovviamente, la borghesia ha il suo sistema d'educazione. La disumanità dei suoi contenuti si tradisce per l'appunto unicamente nel fatto che essi falliscono nei confronti della prima infanzia. Su quest'età, soltanto il vero può agire in modo produttivo. Dall'educazione borghese dei bambini piccoli, quella proletaria deve differenziarsi in primo luogo attraverso il sistema. Ma sistema qui significa quadro. Sarebbe una condizione assolutamente insostenibile per il proletariato se, come succede negli asili della borghesia, ogni sei mesi penetrasse nella sua pedagogia un nuovo metodo con i più recenti perfezionamenti psicologici. Dappertutto, e qui la pedagogia non fa affatto eccezione, l'interesse per il «metodo» è un'impostazione autenticamente borghese, l'ideologia del tirare avanti e della poltroneria.

L'educazione proletaria, tra tutte le condizioni, ha dunque in primo luogo bisogno di un quadro, di un territorio reale in cui si educa. Non, come nella borghesia, di un 'idea a cui si educa.

Ora motiviamo, perché il quadro dell'educazione proletaria dal quarto fino al quattordicesimo anno di età è il teatro proletario di bambini.

L'educazione del bambino esige: che si afferri l'intera sua vita.

L'educazione proletaria esige:

che si educi in un territorio circoscritto.

Questa è la dialettica positiva della questione. Ora, dato che la vita intera nella sua illimitata pienezza appare inquadrata e circoscritta solo e soltanto nel teatro, il teatro proletario di bambini è per il bambino proletario il luogo dialetticamente determinato dell'educazione.

SCHEMA DI TENSIONE

Lasciamo indeciso se il teatro di bambini, di cui si parlerà ora, abbia oppure no il più stretto rapporto con il grande teatro nei punti più alti della sua storia. Per contro dobbiamo stabilire con assoluta decisione che questo teatro non ha nulla in comune con quello della odierna borghesia. Il teatro della odierna borghesia è economicamente determinato dal profitto; sociologicamente, esso è prima di tutto, davanti e dietro le quinte, strumento di sensazione. Diverso il teatro proletario di bambini. Come il

primo gesto dei bolscevichi fu quello d'innalzare la bandiera rossa, così il loro primo istinto li fece organizzare i bambini. Come centro di questa organizzazione si è sviluppato il teatro proletario di bambini, momento fondamentale dell'educazione bolscevica. Di questo fatto esiste una controprova sicura. Niente sembra alla borghesia tanto pericoloso per i bambini quanto il teatro. Non si tratta soltanto di un effetto residuale dell'antico terrore borghese di fronte ai teatranti nomadi rapitori di bambini. Qui piuttosto si erge la coscienza impaurita che vede evocata nei bambini, attraverso il teatro, la più grande forza del futuro. E questa coscienza impone alla pedagogia borghese di bandire il teatro. Come potrebbe mai reagire, quando il fuoco - in cui per i bambini gioco e realtà si fondono, si uniscono al punto che le sofferenze e le bastonate rappresentate possono tramutarsi in sofferenze autentiche e in bastonate reali — le si fa sentire da vicino.

E tuttavia: le rappresentazioni di questo teatro non sono, come quelle dei grandi teatri borghesi, la meta vera e propria dell'intenso lavoro collettivo che viene compiuto nei circoli di bambini. Qui le rappresentazioni avvengono di passaggio, si potrebbe dire: per sbaglio, quasi come uno scherzo dei bambini, che in questo modo interrompono per una volta lo studio, per principio mai terminato. Colui che dirige non attribuisce grande valore a questa conclusione. A lui importano le tensioni, che si sciolgono in queste rappresentazioni. Le tensioni del lavoro collettivo: sono esse gli educatori. Il lavoro educativo che il regista borghese effettua sull'attore borghese, un lavoro avventato, troppo ritardato, incompleto, in questo sistema è abolito. Perché? Perché nel circolo di bambini

non potrebbe reggersi nessuna guida che volesse in qualche punto intraprendere il tentativo autenticamente borghese di agire direttamente sui bambini come «personalità morale». L'influenza morale qui non esiste. L'influenza diretta qui non esiste. (E su queste si basa la regia nel teatro borghese). Ciò che conta è unicamente l'influenza indiretta sui bambini, da parte di chi guida, attraverso i materiali, i compiti, le manifestazioni. Gli inevitabili adeguamenti e correzioni morali sono assunti su di sé dal collettivo stesso dei bambini. Ne deriva che le rappresentazioni del teatro di bambini devono agire sugli adulti come una istanza autenticamente morale. Non vi è spazio per un pubblico in posizione di superiorità rispetto al teatro di bambini. Chi non è ancora completamente istupidito forse si vergognerà.

Ma anche questo non porta avanti. Il teatro proletario di bambini esige in modo assoluto, per agire fruttuosamente, un collettivo come pubblico. In una parola: la classe. E d'altra parte soltanto la classe operaia possiede un organo infallibile per fare esistere i collettivi. Tali collettivi sono le assemblee popolari, l'armata, la fabbrica. Un collettivo di questo genere è però anche il bambino. Ed è privilegio della classe operaia avere occhi apertissimi per il collettivo dei bambini, che non può mai essere scorto dalla borghesia. Questo collettivo non irradia soltanto le forze più potenti, ma le più attuali. L'attualità del formare e dell'atteggiarsi infantile è di fatto irraggiunta. (Rimandiamo alle note esposizioni dei più recenti disegni infantili).

La liquidazione «della personalità morale» in chi dirige rende libere enormi forze per il vero e proprio genio dell'educazione: l'osservazione. Soltanto essa è il cuore dell'amore non sentimentale. Ogni amore educativo al quale, nei nove decimi di tutti i casi di presunto sapere e volere, l'osservazione della vita infantile stessa non toglie coraggio e voglia, non serve a nulla. Esso è sentimentale e presuntuoso. Per l'osservazione però - e solo qui comincia l'educazione - ogni azione e gesto infantile diventa un segnale. Non tanto, come piace allo psicologo, segnale dell'inconscio, delle latenze, rimozioni, censure, ma segnale da un mondo in cui il bambino vive e comanda. La nuova conoscenza del bambino che si è formata nei circoli russi di bambini ha portato al principio: il bambino vive nel suo mondo da dittatore. Perciò una «teoria dei segnali» non è affatto un modo di dire. Quasi ogni gesto infantile è comando e segnale in un mondo, sul quale soltanto di rado uomini geniali hanno gettato uno sguardo. Primo fra tutti, Jean Paul.

È compito di chi dirige liberare i segnali infantili dal pericoloso regno incantato della pura fantasia e portarli a esecuzione nei materiali. Questo si fa nelle diverse sezioni. Noi sappiamo - per parlare soltanto della pittura - che l'essenziale anche in questa forma di attività infantile è il gesto. Konrad Fiedler ha per primo mostrato, nei suoi Scritti sull'arte, che il pittore non è un uomo che vede in modo più naturale, più poetico o più estatico delle altre persone. Piuttosto, è un uomo che osserva più da vicino con la mano là dove l'occhio si arresta, che traduce l'innervazione recettiva dei muscoli

della vista in innervazione creativa della mano. Ogni gesto infantile è un'innervazione creativa in esatta connessione con quella recettiva. Lo sviluppo di questi gesti infantili nelle varie forme di espressione - la confezione di accessori, la pittura, la recitazione, la musica, la danza, l'improvvisazione - spetta alle differenti sezioni.

In esse tutte, l'improvvisazione rimane centrale; poiché in fin dei conti la rappresentazione è soltanto la loro sintesi improvvisata. L'improvvisazione domina; essa è la disposizione da cui emergono i segnali, i gesti che segnalano. E la rappresentazione o teatro deve appunto perciò essere la sintesi di questi gesti, perché soltanto essa possiede quella rigorosa unicità, in cui il gesto infantile si dispone come nel suo autentico spazio. Ciò che si strappa ai bambini come «prestazione» schietta non può mai eguagliare la autenticità dell'improvvisazione. Il diletterismo aristocratico che aveva preso di mira tali «prestazioni artistiche» dei poveri allievi non fece altro in fin dei conti che riempire i loro armadi e la loro memoria di cianfrusaglia, che fu conservata con grande pietà allo scopo di tormentare di nuovo i propri figli in memoria della propria infanzia. Non alla «eternità» dei prodotti, bensì all'«attimo» del gesto è destinata ogni prestazione infantile. Il teatro come forma fugace, è questa la forma infantile.

SCHEMA DI SOLUZIONE

All'organizzazione educativa del lavoro nelle sezioni la rappresentazione si oppone come la

soluzione alla tensione. Di fronte ad essa, chi dirige si ritira del tutto. Poiché nessuna saggezza pedagogica può prevedere i modi in cui i bambini riassumeranno in una totalità teatrale i gesti e le capacità imparate insieme a mille sorprendenti varianti. Se già per l'attore professionista la prima rappresentazione è non di rado occasione per le più felici varianti nella parte studiata, nel bambino essa porta al completo dominio del genio della variante. La rappresentazione si contrappone all'addestramento educativo come un radicale sprigionamento del gioco, di fronte al quale l'adulto può soltanto stare a guardare.

L'imbarazzo della pedagogia borghese e della borghesia adolescente si è ultimamente sfogato nel movimento per una, Jugendkultur. Il contrasto che queste nuove tendenze sono destinate a mascherare risiede nelle esigenze che la società borghese, come ogni società politica, ha nei confronti delle energie della gioventù, le quali non devono mai essere animate in senso immediatamente politico. Prima di tutto quelle infantili. Ora la Jugendkultur tenta un compromesso senza speranze: essa svuota l'entusiasmo giovanile attraverso riflessioni idealistiche su se stesso, per sostituire in modo impercettibile le ideologie formali dell'idealismo tedesco con i contenuti della classe borghese. Il proletariato non ha bisogno di sostenere il suo interesse di classe con i sudici mezzi di una ideologia destinata a soggiogare la suggestibilità infantile. La disciplina che la borghesia pretende dai bambini è il suo segno di vergogna. Il proletariato disciplina soltanto i proletari adulti; la sua educazione ideologica di classe comincia

con la pubertà. La pedagogia proletaria dimostra la propria superiorità garantendo ai bambini la realizzazione della loro infanzia. L'ambito in cui questo avviene non ha perciò bisogno di essere isolato dallo spazio della lotta di classe. Per esempio i suoi contenuti e i suoi simboli possono senz'altro - o piuttosto debbono - trovar posto in esso. Essi non possono acquistare un dominio formale sul bambino, e non lo pretenderanno. Al proletariato infatti non occorrono neanche quelle migliaia di formulette, con cui la borghesia maschera gli interessi di classe della sua pedagoga. Alle, pratiche «flessibili», «comprehensive», «intuitive», alle educatrici «affettuose con i bambini», si potrà rinunciare.

La rappresentazione è la grande pausa creativa nell'opera educativa. Nel regno dei bambini, essa rappresenta ciò che era il carnevale nelle culture antiche. Ciò che è in alto viene ribaltato in basso e come nei saturnali romani il signore serviva il servo, così durante la rappresentazione i bambini stanno in scena e istruiscono e educano gli attenti educatori. Nuove forze, nuove innervazioni compaiono, delle quali spesso chi guida non aveva avuto sospetto nel corso del lavoro. È soltanto in questo selvaggio scatenamento della fantasia che egli impara a conoscerle. I bambini che fanno del teatro in questo modo, nel corso della rappresentazione diventano liberi. Nel gioco scenico la loro infanzia si realizza. Essi non portano con sé dei residui, che più tardi, attraverso lacrimosi ricordi d'infanzia, impediranno un'attività non sentimentale. Nello stesso tempo, questo teatro è per lo spettatore

bambino l'unico utilizzabile. Quando gli adulti recitano per i bambini, quel che ne nasce è un'insulsaggine.

In questo teatro di bambini risiede una forza, che annullerà gli atteggiamenti pseudorivoluzionari del più recente teatro borghese. Poiché veramente rivoluzionaria non è la propaganda delle idee, che stimola ora qua ora là ad azioni ineffettuabili e finisce con la prima considerazione a mente fredda fatta all'uscita del teatro. Veramente rivoluzionario è il segnale segreto dell'avvenire, che parla dal gesto infantile.

Di Walter Benjamin, da qualche tempo si comincia a parlare in modo diverso. Fino a pochi anni fa, in Italia, la figura di questo saggista ebreo tedesco, tagliato fuori sui 26-27 anni dalla carriera accademica e in seguito vissuto di articoli, di traduzioni, di collaborazioni, «sensibile alle speranze come può esserlo un reumatico alle correnti d'aria», morto suicida a 48 anni, nel 1940, quando si vide minacciato, alla frontiera spagnola, di essere consegnato ai nazisti, era vista nell'ambito del giudizio storico di Lukacs sulla avanguardia e in stretta relazione col lavoro della scuola di Francoforte (Adorno, Horkheimer, Marcuse). Ne era nato per così dire un ritratto indiretto, per differenza, insieme all'immagine di un'opera frammentaria, da considerare ormai «non come esempio, ma come documento» dei problemi di un'epoca. Questo curioso destino potrebbe in parte essere compreso ripercorrendo il ramificato percorso intellettuale di Benjamin, che lo portò a far convivere in profondità situazioni e influssi culturali differenti, tali da risultare

facilmente contraddittori tra loro e insostenibili. Caratteristico in questo senso il rapporto con Brecht e col marxismo, che uomini abbastanza diversi tra loro come Sholem e Adorno sono concordi nel valutare come un'influenza fondamentalmente negativa, sia pure per ragioni opposte. C'è da chiedersi se questa singolare recettività o passività non abbia avuto peto per contropartita la capacità, straordinaria, di percepire e intendere gli aspetti *specifici* della modernità insieme alle loro linee di sviluppo reale (soprattutto per ciò che riguarda una prospettiva non meramente apocalittica dell'«industria della coscienza»). Qui bisognerebbe discutere a fondo l'elemento che lo distingue decisamente sia da Adorno sia da Lukacs (il Lukacs «maturo»), cioè l'utopismo, la cosiddetta «concezione messianica» della storia. Essa viene comunemente intesa in termini quasi religiosi, come attesa e promessa di una salvezza totale. Ma quanto di questa utopia è invece, in Benjamin, percezione acuta delle esigenze radicali del presente, che, proprio perché soffocate, o respinte nel futuro, torneranno a ripresentarsi con sempre nuova urgenza? Quando Benjamin parla del collettivo operaio, noi intendiamo bene, ed è fin troppo facile, quanto pesi in queste parole la sua esclusione (e quella di tutti, anche degli operai) da tale vita collettiva, l'essere appunto soli e separati nel proprio isolamento. Ma l'articolazione del discorso dimostra in Benjamin quanto sia fondata e reale l'esigenza che si esprime in esse, l'esigenza che potremmo chiamare, con un accenno appena di paradosso, la *richiesta del possibile attualmente impossibile*.

Di qui, l'emergere attuale della sua figura. Al di là delle dispute e delle accuse rivolte ad

Adorno, che si comporterebbe da custode avaro e tendenzioso dell'opera, il «ritrovamento» di Benjamin da parte del movimento studentesco tedesco s'inserisce nel tentativo di dare una risposta a quei problemi e a quelle esigenze a cui Benjamin, come altri teorici del «comunismo radicale» degli anni Venti, aveva cercato di rispondere.

È questo il caso del testo qui presentato. Esso risale al periodo '27-'28 e doveva servire da preannuncio e base di lavoro per un teatro di bambini, che si sarebbe dovuto formare a Berlino, nell'ambito del Teatro Karl Liebknecht, sotto l'egida dell'Associazione tedesca degli scrittori proletari. Finora escluso dalle edizioni Suhrkamp delle opere di Benjamin, è uscito qualche mese fa in un opuscolo edito dal Consiglio centrale degli asili infantili socialisti di Berlino Ovest (Zentralrat der sozialistischen Kinderläden West-Berlin). Val la pena di riferire una parte della premessa che accompagna la pubblicazione: «Il *Programma per un teatro proletario di bambini* è stato strappato al potere discrezionale degli amministratori francofortesi di Benjamin e alle mani dei culturalpolitici revisionisti. (Si allude al fatto che una parte degli *inediti di Benjamin* si trova nella DDR). Un compagno, legato agli Adorno & Co, al progetto per gli asili infantili socialisti nonché a una strategia politica, era grazie alle sue buone relazioni in possesso del manoscritto. La sua slealtà nei confronti dei suoi protettori è al di sopra di ogni dubbio. Un altro compagno, non meno legato al progetto degli asili infantili, ha potuto dare un'occhiata al manoscritto. La sua slealtà nei confronti del suo protettore è al di sopra di ogni dubbio. Cogliamo l'occasione per socializzare ora il manoscritto, in vista del nostro

lavoro pratico, che è parte dell'auto-organizzazione della base». Non si potrà certo dire che in così poche righe, che potrebbero far impallidire più di un editore occidentale, anche progressista, non si profili in modo energico il tema (utopico?) della fine della cosiddetta proprietà intellettuale e della socializzazione di tutti i prodotti culturali.

In questi brevi appunti di Benjamin, è possibile di sicuro ricercare l'influsso di Brecht e insieme quello di un'amica lettone, Asja Lacis, un'attrice e regista che subito dopo la rivoluzione del '17 aveva fondato e diretto a Orel un teatro di *besprisomiki* (ragazzi sbandati, corrispondenti pressappoco ai nostri *sciuscià*). Si potrebbe anche indicare in quali modi, e seguendo quali modelli, le indicazioni propriamente teatrali di Benjamin siano state in seguito recepite e neutralizzate: dal teatro della spontaneità, in tutte le sue gamme, (ino allo psicodramma alla Moreno. Ma l'essenziale del testo non è qui. È lecito persino chiedersi se si tratta in fondo di un testo teatrale, nel senso degradato, quasi specialistico, a cui la parola teatro sembra ridotta. Fin dal primo capoverso, esso propone infatti una lettura diversa, una diversa profondità, in cui la forma di teatro suggerita diventa rappresentativa di un mutato rapporto tra adulti e bambini. Non si tratta di una allegoria, quanto piuttosto di una rappresentazione problematica, attraverso il teatro, del rapporto fra generazioni oggi. Di qui la sua contemporaneità per noi.

Quello che colpisce, a prima vista, è il rovesciamento del tradizionale rapporto pedagogico: sono i bambini, qui, che insegnano ed «educano gli attenti educatori», secondo una

consapevole trasposizione della famosa formula della terza tesi su Feuerbach di Marx, e secondo il principio, riportato da Benjamin in un altro breve scritto dello stesso periodo, per cui nel proletariato, a differenza della borghesia, «sono gli adulti che hanno bisogno dei bambini, non i bambini degli adulti». («Alla borghesia i propri figli si presentano come eredi; ai diseredati come soccorritori, vendicatori, liberatori», *Una pedagogia comunista*, 1929). Ora, la base per questo rovesciamento, e va subito indicato, non sta in una esaltazione indiscriminata del «nuovo» rispetto al «vecchio», del «giovane» rispetto all'«adulto», per cui la nuova società sgorgerebbe dal recupero di una natura ancora non corrotta, o non domata. Se Benjamin si mantenesse in questa linea, non potremmo evitargli il sospetto di rousseauismo astratto, di pura contrapposizione di un *homme naturel* a un *homme sodai*, che incide su larga parte della tematica culturale più *utilizzata*, in una certa fase iniziale, dal movimento studentesco (da Reich, con V. Schmidt e A.S. Neill, fino a Marcuse). Ma Benjamin qui parla di una «dialettica positiva» tra le esigenze di realizzazione totale della propria vita, da parte della nuova generazione, e il «territorio circoscritto» richiesto dall'«educazione proletaria». Il rapporto dialettico, per lui, non si pone dunque tra disponibilità totale dell'infanzia e realtà sociale, divisione sociale del lavoro come vige attualmente; si pone invece tra questa disponibilità dell'infanzia e la tensione permanente che il proletariato introduce, sulla base della sua stessa materiale, circoscritta esistenza, nella realtà divisa in cui vive. Qui si tocca a mio parere il punto più problematico e,

se si vuole, più profetico del discorso di Benjamin.

Oggi, nelle «metropoli» avanzate dell'Occidente, uno dei momenti critici dell'intero assetto sociale sembra essere la riduzione di significato, oggettiva e soggettiva, dell'attività individuale di interi strati umani considerati una volta «privilegiati». È qui che interviene, con indubbia efficacia analogica, il concetto di proletarizzazione. Anche quando l'attività svolta rimane pressoché invariata (ed è un caso raro) rispetto all'immagine tradizionale che di essa viene trasmessa, o persino quando si carica di nuove e prestigiose simbologie, essa tende di fatto a ridursi di peso e di incidenza nella crescente complessità dell'insieme. Ciascuno vive, a diversi livelli, in modo sempre più consapevole, la propria crescente funzionalizzazione, il proprio essere sempre più fungibile e sostituibile da parte di un altro, che ha la sua stessa immagine. Il Golem non ha più una faccia di cera. Il castello di K. non ha (almeno così pare) più segreti. Di conseguenza, proprio là dove la piena occupazione è assicurata, dove le speranze sono distribuite secondo tabelle di scatti, al pari delle disillusioni, cresce in molti il senso di una disoccupazione permanente rispetto al proprio agire possibile. Dopo essere stato captato nell'attività artistica dei singoli (come ha indicato appunto Benjamin, con esattezza, nel suo grande abbozzo su Baudelaire e Parigi), questo dato penetra a poco a poco attraverso le maglie delle innumerevoli costruzioni rassicurative che ciascuno dei componenti delle nuove masse

mette in atto, proprio per difendersi dalla realtà della massificazione crescente.

Ne vengono alcuni mutamenti fondamentali. Se il giovane, sempre più precocemente, è costretto a vedere la rigida delimitazione della figura paterna come coerente allo sviluppo di un insieme articolato, in cui s'inserisce esattamente, la sua lotta per l'identità personale coinvolgerà sempre più strettamente, in un nesso inscindibile, aspetti personali e non personali. La vita «privata» risulterà cioè sempre più permeata di vita «pubblica». Di qui quella «politicizzazione» dei rapporti personali, che è in corso, che è sempre più evidente, anche se la rottura violenta che essa comporta fa sì che essa sia frequentemente sottaciuta o rifiutata. Infatti, mentre da una parte psicanalisti smarriti si sforzano di ridurre la politica a dimensione dell'esperienza privata, dall'altra parte una sinistra timorata continua a considerare l'«odio eterno» del padre verso il figlio, e del figlio verso il padre, come eternamente separato dal terreno politico «vero e proprio». Si spiega così quell'insistere pigro sulla separazione tra politico e privato, che proprio la nuova politica è *costretta* a mettere in discussione (sia pure tra notevoli difficoltà e semplificazioni, e tralasciando, spesso, quelle nuove mediazioni alle quali allude in trasparenza anche Benjamin).

A questo punto, si pone in primo piano la questione della cultura. Se agli occhi della nuova generazione la cultura appare in diretta connessione con lo stato, così poco sollecitante, della generazione adulta, è chiaro che parallelamente allo sviluppo della critica politica si palesa in essa una ridotta sollecitazione alla cultura. Non entrano in crisi

soltanto le attività culturali più nobili e gloriose, che già oggi le tendenze tecnocratiche dominanti considerano semplici «zone arretrate» da eliminare. Non si tratta semplicemente del fatto, ben noto ai professori, per cui tra poco ci vorranno le mitragliatrici nella schiena per far studiare il latino. Ciò che si manifesta - attraverso cadute d'interesse che sono nello stesso tempo pacifiche e abissali, attraverso latenze che appaiono barbariche agli occhi della generazione adulta - è il rifiuto del rapporto oggi vigente tra il lavoro della cultura e la prospettiva della vita. Implicitamente esso è anche, in forme spesso inarticolate, balbettanti, che rischiano continuamente di cadere in modi di «bella barbarie» individuale e collettiva, richiesta e ricerca di un rapporto diverso. È qui che nasce quel «segnale segreto dell'avvenire» di cui parla Benjamin, un segnale-anticipazione che per la mancanza di un *collettivo* in cui rispecchiarsi va spesso incontro al proprio pervertimento.

Ritroviamo dunque, oggi, come necessità di massa, quel legame tra educazione della nuova generazione e richiesta di un futuro necessario che Benjamin accenna nel suo scritto. Sembra allora quasi superfluo indicare la concordanza che esso così stabilisce con alcuni dei progetti che si vengono oggi elaborando nella sinistra occidentale; così come - straordinariamente lontana e vicina insieme, uguale e opposta - con la rivoluzione culturale cinese nel suo tentativo più profondo («...il primo anno erano gente di campagna, il secondo anno erano già diversi, il terzo anno non riconoscevano più né il padre né la madre... i contadini poveri e medi dello strato inferiore della brigata di produzione di Taipingling compresero che, per prevenire la comparsa del revisionismo, il punto cruciale

sarebbe stato: come formare coloro che prenderanno il loro posto nella lotta rivoluzionaria del proletariato»).

(«Quaderni Piacentini», XXXVIII, luglio 1969)

IL SENTIERO A ZIG ZAG

MASSE A TRE ANNI

ELVIO CACATO

Per ciò che si riferisce allo svolgimento dell'esperienza nell'asilo [autogestito di Porta Ticinese] piuttosto che darmi a una serie di considerazioni teoriche che correrebbero il rischio di rimanere astratte e noiose, preferisco centrare il discorso su alcune osservazioni di diario che ho fatto in questi mesi, e che potranno forse dare dal vivo l'idea giusta del tipo di problemi a cui ci siamo trovati di fronte e adesso non più, perché abbiamo imparato qualcosa, o a cui ci troviamo di fronte e di cui dovremo scoprire la soluzione. Ecco per esempio una cosa capitata nel primissimo periodo:

Appena arrivato, Nino corre a impadronirsi di un triciclo; suo fratello minore Giovanni insiste per averlo, piange, ma Nino fa il duro. Dopo un po', non so come, c'è un triciclo anche per Giovanni, e i due fratelli vanno su e giù per il corridoio, facendo chiaramente società fra di loro ed escludendo tutti gli altri. Hanno portato da casa un manganello di gomma. A un certo punto Sandro dà fastidio a Nino, e questo gli allunga una notevole botta in testa. Risposta timida di Sandro, che poco dopo manganella Corrado - più piccolo.

Se possiamo usare un paragone del mondo adulto per quello che si manifesta in questi e in altri episodi analoghi dello stesso periodo, sembra di trovarsi in una società violenta, tra il fascista e il mafioso, in cui il più forte e più prepotente protegge quelli della sua famiglia, e i rapporti con tutti sono regolati appunto dalla sua forza e prepotenza. Da notare che i colpiti seguono il suo esempio: si ha così una serie di reazioni a cascata, che si concludono sul più debole e meno prepotente, il quale tende a scappare dal gruppo, non avendo altra scelta se non quella di prenderle e subire.

Al livello della nostra esperienza, e con bambini dunque tra due anni e mezzo e cinque anni, questa società fascista ci è sembrata il risultato immediato di un atteggiamento «antiautoritario» inteso - in modo ideologico e ingenuo - come abolizione tendenzialmente completa della figura e della posizione dell'adulto rispetto al bambino. Questo atteggiamento era stato, più o meno, assunto *nei primi giorni* dell'apertura dell'asilo e corrispondeva probabilmente a una certa vena di messianismo astratto che aveva percorso, insieme ad altre!, il controcorso di pedagogia all'università. Ora, eliminando la figura dell'adulto, astrattamente considerata «autoritaria», si vede sorgere una gerarchia di ferro, basata sulla forza e sulla prepotenza, che impronta di sé i rapporti dei bambini tra loro.

Da rilevare che Nino e Giovanni, rispettivamente di cinque e tre anni, sono due dei sei figli di una coppia di immigrati meridionali. Stando a quello che ci ha riferito la madre, Nino - quello cioè che tende a fare il «manganellatore» all'asilo in questo periodo —

parla soltanto a bassa voce quando è di fronte a suo padre; e questi a sua volta - manovale - si è vantato con alcuni di noi della disciplina di ferro che riesce a far regnare in casa.

Pressappoco nello stesso periodo:

Si uniscono tutti i tavoli, e ciascuno riceve una banana. Grande animazione. Comincia uno a buttare per terra la buccia della banana, dicendo: «merda». Allora a poco a poco tutti, con grandi risate, cominciano a buttare per terra le bucce gridando: «merda, merda». La scena acquista una intensità di tipo orgiastico.

Pochi giorni dopo trovo scritto:

Da alcuni giorni, da quando mangiano la merenda tutti insieme, Nino e Rosanna hanno preso l'abitudine di dire: «adesso mangiamo la merda», e sono seguiti subito da tutti gli altri. A un certo punto, quasi per accentuare la cosa, Sandro butta via la «focaccia-merda». Poi, insieme ad altri, chiede «l'acqua-merda». In questi giorni, sono colpito da una specie di degradazione fisica dell'ambiente: tavoli sporchi, bucce e pezzi di giocattoli per terra... Chiedo a Nino cosa fa suo padre.

«Fa curriggi» (Fa scorregge) mi risponde. Uno degli appellativi più correnti in questo periodo è «cacato». «Elvio cacato» mi sento dire quando entro e esco.

Sembra cioè, in questo contesto, che i bambini reagiscano alla perdita della figura

adulta tentando di inscenare una «festa della merda», una specie di orgia escrementale in cui c'è l'uso-rifiuto, come merda, di ciò che viene loro dato; nello stesso tempo questa merda viene proiettata violentemente, anche se scherzosamente, contro gli adulti insoddisfacenti. D'altra parte, la «focaccia-merda», che viene buttata via, è un po' il simbolo del destino riservato in questo periodo al cosiddetto «materiale» che, soprattutto all'inizio, è stato introdotto nell'asilo in modo incontrollato, caotico, un po' come a Natale gli orfanotrofi sono riempiti di sacchi di giocattolini di plastica. La distruttività dei bambini nei confronti di questi «doni» è un po' la dimostrazione della loro inessenzialità, del loro non essere veramente dei doni, degli oggetti di scambio effettivo con gli adulti. È un aspetto che all'inizio colpisce per la sua imponenza, e che è tendenzialmente sempre presente, pronto a uscire alla luce in ogni momento di crisi. Ma ancora una volta, esso è in stretta relazione con il rapporto instaurato con l'adulto. Così, per esempio, leggo in alcune note del primo mese:

L'uso del pennello e dei colori tende a essere rapidamente, dopo qualche tentativo di schizzo su carta, di tipo massivo: copertura a macchia dei banchi, stile imbianchino, lancio violento, dipintura dei compagni e degli adulti.

Nino (cinque anni) non è capace di disegnare una casa, una persona. Si limita a tracciare righe marron, poi straccia il suo foglio e quello degli altri e comincia a prendere a cala le cose.

Chiedo a Sandro perché non gioca con i pezzi di plastica ammucchiati in una cassa: «perché

cascano subito», mi risponde. Poco dopo un altro rovescia con violenza tutto per terra.

D'altra parte, siamo costretti spesso a rilevare il carattere sbrigativo, elementare, e insieme contraddittorio, del rapporto di questi bambini con i loro genitori; per non insistere troppo sulla frequenza e sull'importanza della pura coercizione fisica, che diventa per questi bambini una specie di atmosfera naturale, riferirò una nota dei primi di marzo, in cui la contraddittorietà e l'intima debolezza del comportamento dell'adulto rispetto al bambino saltano agli occhi. Naturalmente, esso vale, a vari livelli, per ciascuno di noi.

Mi racconta Leonelli che, volendo stabilire un contatto con la madre di Sandro, le ha detto: «Ha visto che bei disegni ha fatto suo figlio?». La donna è rimasta un momento interdetta, poi è corsa in gabinetto ed è venuta fuori con una palla di carta in mano. Rivolta a suo figlio chiede: «Perché li hai buttati nel gabinetto?» quando Leonelli l'aveva vista, poco prima, accartocciare e buttare via qualcosa. Sandro è rimasto zitto.

Come vedete, anche il bambino è talora sentito come uno che fa dei «disegni-merda», e non c'è quindi da stupirsi che parli a volte di «focaccia-merda». Ma anche, e soprattutto, a questo punto è contenuta una richiesta, la stessa che mi vien fatta in questa nota:

Sto lì da appena mezz'ora e faccio per andarmene, Giuseppe mi trattiene. Insisto per

andarmene, rompe un disco col martello, mentre Nino e Sandro dall'altalena gridano ritmicamente: «Mangia-la-merda», «Mangia-la-pipì», ridendo.

Cioè l'adulto deve *stare lì con lui*. Ma in che modo deve starci? Ecco un grosso problema. In primo luogo, mi pare, *con piacere*:

Mara [un'assistente] ha portato dei sacchi di carta e, tagliandoli agli angoli, li ha trasformati in vestiti. Poi si è messa a pitturarli. «Voglio una finestra», dice Carlina. Precisa poi: «Col balcone». Tutti aspettano di essere pitturati. Quando è la sua volta, Nino sta fermissimo. Mi accorgo che il piacere di Mara nel pitturare, il piacere mio nel far loro vedere allo specchio il lavoro che procede, e il loro piacere - è identico.

Il problema che ci troviamo continuamente di fronte è dunque, una volta superata la prima e ingenua impostazione astensionista, quello del giusto rapporto dell'adulto con il bambino, del loro *uso reciproco* in vista di un reciproco imparare e divertirsi e modificarsi insieme. Per fare questo, ci sembrano essenziali due cose. In primo luogo, un *numero limitato* di bambini per ogni adulto. È una premessa banale, si dirà. Certo. Ma come chiameremo allora la realtà attuale milanese, che vede fino a quaranta bambini controllati e diretti da un'unica maestra? Già a tre anni di età, molli bambini arrivano all'asilo come rattroppiti, coartati -si ha l'impressione che qualcosa che era disponibile è ormai congelato. Per di più, si tratta spesso di

comportamenti rigidi, che tendono a ripetersi, e che sembrano costringere l'adulto ad assumere una posizione puramente coercitiva, analoga a quella che è stata assunta dai genitori e che è probabilmente all'origine di questi tratti del comportamento. Per fare un esempio, la distruttività di Nino fa veramente venire la voglia di prenderlo a schiaffi - e se lo si facesse, non faremmo probabilmente che ripetere l'atteggiamento coercitivo di suo padre, a cui egli appunto risponde prendendo a calci le cose e così via. Il rischio di un continuo rafforzamento ripetitivo della esperienza precoce è dunque sempre presente. Per tentare di sciogliere queste membra paralizzate - e dico solo tentare! - è essenziale che si presenti al bambino un adulto *diverso*; e questo adulto potrà essere diverso - a parte ogni «qualità» personale - solo se la struttura dell'asilo sarà tale da consentirgli, o meglio da costringerlo, a confrontarsi personalmente con *tutti* i bambini del suo gruppo, e non con pochi scelti in una massa di esclusi. Se questo non sarà possibile, è fatale che l'esperienza dell'asilo si limiti ad aggravare e fissare quei tratti anchilosati che si notano all'ingresso; in più, vi aggiungerà la nozione di un'autorità coercitiva e discriminante, e la subordinazione a questa stessa autorità. Dal loro bambino che va all'asilo i genitori impareranno soltanto questa nozione; il bambino «disciplinato», il bambino «obbediente» servirà a rafforzare nei genitori la loro stessa obbedienza e passività di fronte al Mondo degli Ordini che scendono dall'alto. Risultano evidenti, mi pare, le implicazioni politiche di questo stato di cose. Qui la sola politica che abbia un *minimo* senso liberatorio - una politica necessaria, anche se può apparirci impossibile - è una politica

radicale, nel senso marxiano del «prendere l'uomo alla radice». Qualche tempo fa, discutendo con un rappresentante ufficiale dell'educazione milanese, egli venne fuori a dire: «Ma seguendo voi, bisognerebbe costruire le case in modo diverso, bisognerebbe cambiare le città!». Ebbene, io credo che questa sia veramente la posta della nostra azione. Ogni altro intervento servirà soltanto a perpetuare negli educatori, da un lato un'ideologia pedagogica idealizzata e dall'altro lato l'eterna delusione e insoddisfazione di fronte al proprio lavoro.

La seconda condizione fondamentale riguarda, appunto, l'educatore stesso. È probabilmente chiaro che chi tenta un'esperienza liberatoria nel campo dell'educazione infantile è spinto a farlo, spesso, *anche in* nome della propria infanzia fallita, sbagliata. Il bambino che egli vuole liberare è, anche, egli stesso. Di qui deriva la tendenza a un atteggiamento più o meno accusatorio nei confronti dei genitori reali dei bambini reali, sentiti come i *suoi* genitori - con il pericolo di isolamento e di inaridimento dell'esperienza che tutti possono capire. In più, nei momenti di crisi e di sfiducia, egli tenderà ad assumere verso i bambini l'atteggiamento che secondo lui i suoi genitori hanno tenuto verso di lui. La necessità del controllo di queste tendenze mi sembra dunque chiara; lascio aperto il problema del modo, individuale e collettivo insieme, in cui esso possa venir effettuato.

Per finire, e per darvi l'indicazione in concreto della prospettiva attuale - e dei problemi che ne discendono - ecco alcune note facilmente interpretabili:

Ai giardini. Di fronte ai bambini delle borghesi milanesi (infagottati, appena muovono qualche passo, subito sono richiamati: «Toma qui!». «Non andare giù di lì perché se no ti fai male». «Di chi è quella pallai») quelli dell'asilo sembrano una specie diversa. Nel modo di muoversi, di correre, di avere contatto con la terra, di toccarsi, fanno apparire gli altri immobili, quasi catatonici. Giuseppe s'infilà la paletta nei pantaloni, come un vecchio operaio, e i suoi pantaloni sono lunghi, larghi, da clown - e fa il clown. Straordinaria bravura di Renzo nel gioco del pallone: una vera confidenza - che non ha con altri? Carlina, innamorata di Nino, s'infilà il suo paltò.

Finito di mangiare, salgono sui tavoli e ci mettono su anche le sedie nuove arancione. Nino si siede vicino a me e accenna a «fare il treno». Colgo l'idea e allora tutti sulle sedie disposte anche a due piani. Nando [un assistente] dice a Nino che lui è capotreno e deve dare il segnale della partenza. «Dove andiamo?» chiede Nino. Faccio il giro domandando dove vogliono andare. «A Catania» dice Giovanni, «a Oristano» Sandro, «a casa mia» Loredana, altri «a Milano», «a Torino», «a Roma». Tutti cominciano a battere ritmicamente i piedi.

Come avrete capito, «Catania», «Oristano» e «casa mia» sono i luoghi da dove provengono, «Torino», «Milano», «Roma», i luoghi a cui sono destinati.

(L'erba voglio, Einaudi, Torino, 1971, pp. 45-50)

SCASSABAMBINI

Secondo dati attendibili, ci sono attualmente a Milano 80-90.000 bambini tra i 3 e i 5 anni. A norma di legge, essi dovrebbero frequentare la scuola detta «materna». In realtà, oltre la metà *non la frequenta*. L'altra metà si stipa e comprime in aule il cui «indice di affollamento medio» è stato quest'anno di 51 bambini per aula: le 20 zone in cui è divisa amministrativamente Milano oscillavano infatti tra un minimo di 36 alunni per aula e un massimo di 77. Secondo calcoli di un sindacalista (E. Calza), «per scolarizzare l'intera popolazione [di bambini tra 3 e 5 anni] all'attuale assurdo livello di affollamento (51 bambini per aula) sarebbero necessarie 1.450 aule, contro le 771 tuttora esistenti, mentre per offrire l'indice di affollamento previsto dalle norme ministeriali (30 per aula) occorrerebbero 2.453 aule, cioè il quadruplo delle esistenti». Il che significherebbe costruire una settantina di scuole nuove, senza considerare la necessità di sostituire parecchi edifici in prefabbricato esistenti, ormai deteriorati.

Queste cifre non ci servono a introdurre un discorso di edilizia scolastica, e neppure a sfatare il mito socialdemocratico della grande e moderna Milano. Sono piuttosto un indice chiave per capire, a partire da un punto secondo noi privilegiato, come si muovono le forze politiche del nostro paese. Realizzare concretamente ciò che è scritto sulla carta del ministero è oggi, a Milano, e nell'attuale situazione capitalistica del paese, assolutamente impossibile. Ciò che

potranno tentare gli uomini al potere è, al massimo, frenare il costante peggioramento della situazione (nell'area milanese arrivano 50.000 immigrati l'anno). Sono dati di fatto, che gli addetti ai lavori conoscono bene.

Di fronte a questa situazione, che cosa hanno fatto sinora le forze ufficiali di opposizione (e non soltanto quelle ufficiali)? Nel grande quadro della «lotta per le riforme», hanno chiesto più asili nido, più scuole materne, e migliori, un maggiore intervento pubblico, in grado di «qualificare la città dal punto di vista sia residenziale sia dei servizi», l'attribuzione ai consigli di zona di «poteri non solo consultivi», tali da poterli fare diventare gli «agenti principali di un effettivo decentramento amministrativo», di una «gestione diversa», in grado di promuovere una «autentica partecipazione popolare...». Da quanti mesi non siamo sommersi da questo tipo di prosa, da quanto tempo l'«Unità» non denuncia carenze, non chiede provvedimenti, non annuncia ampi dibattiti? È una *richiesta* di riforme che si traduce a poco a poco, nei lettori, in un atteggiamento di *attesa* delle riforme. Ed è perciò, in primo luogo, una linea di condotta che si muove sullo stesso piano, nella stessa logica, delle dichiarazioni ufficiali di chi detiene il potere: la richiesta di riforme ha avuto infatti come esatto riscontro la *promessa* di riforme: progetti legislativi insieme a denuncia di situazioni insostenibili (si veda lo scandalo ONMI), coinvolgimento maggiore degli organi rappresentativi locali (dalla regione al comune ai consigli di zona), pubblicizzazione enfatica di singoli e irrilevanti risultati... Fare ciò che viene promesso sarebbe una buona politica, a breve e a lunga scadenza; ma non si può, e per ragioni non occasionali; così la promessa è destinata a

rimanere tale. Ciò che un anno o due fa i titoli del «Giorno», in puro stile ministeriale, davano per deciso, approvato, varato, fatto, appare oggi chiaro e demagogico imbonimento. Il mulino delle riforme ha macinato un grano che non è nato.

A questo punto, si fa già strada, nell'apparato politico-amministrativo, la tendenza a un «realistico» ritorno all'ordine: il che significa, nel nostro caso, istaurare la selezione, in qualunque modo la si chiami, e meglio ancora se si riesce a farla con l'aiuto dei «comitati genitori». È ciò che affiora nella delibera del 31 agosto scorso della giunta milanese, che fissa 10 «criteri di priorità» per l'ammissione negli asili (a 51 bambini per aula). Vale la pena di riportare per intero questo straordinario decalogo: 1) bambini orfani di entrambi i genitori; 2) bambini i cui genitori lavorano; 3) bambini i cui genitori lavorano, ma altri possono accudirli;

4) bambini nella cui famiglia manca uno dei genitori;

5) bambini nella cui famiglia la madre lavora fuori casa; 6) bambini i cui genitori sono assistiti dall'ECA o enti simili; 7) bambini con genitori disoccupati; 8) bambini la cui madre debba accudire persone di famiglia inferme; 9) bambini che abbiano fratelli nello stesso plesso scolastico; 10) figli unici o simili.

In sostanza, dunque, si accoglieranno i più «bisognosi». Ma proprio qui si rivela l'assurdità delle mete riformistiche proposte in questi anni nel campo degli asili infantili: ammassare 30 o 40 o 50 bambini in una stanza (di meno, se c'è qualche benefica epidemia di morbillo in giro, di

più, se c'è una maestra col pugno di ferro) significa, certo, alleviare la fatica di migliaia di donne sovraffaticate, e fornire un'educazione. Ma si tratta di un'educazione alla coercizione di massa e alla perdita dell'identità personale, con futuri risultati sulla personalità dei soggetti che supereranno di certo l'immaginazione (peraltro limitata) degli attuali psicologi e psicanalisti. Gli asili infantili, nati in una società che disgrega la famiglia nucleare, avviando gli adulti al lavoro di serie e i vecchi al ricovero, rischiano di diventare il primo ghetto di massa per i più «sfortunati» della nuova generazione. L'universale e concorde richiesta «più asili, più nidi» si rivela dunque in questa luce come l'elemento ideologico che consente di far passare, a partire dai bambini, la logica di una città e di una società che esclude e massifica. Non c'è che dire, un bel risultato per proposte «di massa» e «costruttive».

(«L'erba voglio», II, settembre 1971)

Riunisco queste due note, che a prima vista hanno un interesse solo «locale», perché a mio parere esse delineano i confini della cosiddetta prima educazione nell'ambito di una società di massa - quella italiana di questi anni - in via di sviluppo. In questo senso, il fatto che le osservazioni siano state compiute a Milano, cioè in una delle città italiane dove questo sviluppo è più avanzato, non è insignificante. So anch'io che in altre città o regioni la situazione è meno drammatica: ma quella milanese può servire da immagine o premonizione per ciò che potrà

capitare altrove. E si deve pur dire che in altre città e regioni, va anche peggio.

Da un lato, abbiamo un intervento dall'alto che meccanicamente omogeneizza e stabilizza i bambini, come per farli *stare fermi, immobili*, secondo il sogno che ogni maestra d'asilo con quaranta bambini sulle braccia ha fatto, almeno una volta nella vita. Questa coniazione sommaria rischia di accentuarsi, anziché diminuire, man mano che si amplia lo sforzo di *venire incontro*, da parte di chi è al potere, alla effettiva situazione di disagio e fatica della massa delle madri. Esiste uno scarto tra l'intenzione di riforme, quando esiste!, e il tipo e la grandezza del problema che essa ha di fronte: uno scarto che i più lucidi tra i riformisti sono ormai disposti ad ammettere, ma che nella pratica di governo viene invece, spesso, nascosto e dimenticato.

A questa situazione si oppone il tentativo di rovesciare la piramide, di far partire dal basso la decisione e il rapporto. È il problema, in fondo, dell'autonomia (di massa o proletaria) - termine che, nella sua indeterminatezza, ha coperto in questi anni sia un interminabile bla bla «teorico» da parte di molti, sia i più seri e interessanti tentativi di procedere diversamente nel fare e concepire la politica rivoluzionaria. Le difficoltà in questa direzione si rivelano ogni giorno molto serie, e tacerle può portare solo alla sconfitta o alla mistificazione, di solito a breve scadenza - mentre il rilevarle non significa affatto, come tende a ritenere interessatamente il politico riformista, ammettere la propria sconfitta. Ora, se questa autonomia viene considerata già data e completa in partenza - ciò che di solito si tende a fare inizialmente, nel momento della rottura col comportamento

prefissato e dell'assunzione in prima persona della decisione e dell'azione -tutto sembra ridursi a uno scontro con l'esterno, in cui le posizioni reciproche sono pacificamente contrapposte. Ma così facendo, si va incontro a uno svolgimento del tutto astratto e di ridotta efficacia. La coercizione e il dominio, attribuiti in esclusiva agli *altri*, riappaiono rapidamente in ciò che si sta facendo, come comportamenti e ruoli già iscritti, già interiorizzati. A questo punto la tentazione più ovvia, giustificata dal timore di veder cadere le motivazioni della propria scelta di rottura iniziale, sembra quella di *negare* ciò che pure risulta evidente agli occhi della maggioranza. Le differenze di potere sono palesi: se ne rifiuterà l'esistenza o se ne sminuirà il significato, attraverso un faticoso lavoro «teorico» di occultamento e contraffazione...

Se si sfugge a questa tentazione, non resta se non continuare il *lavoro per l'autonomia*, attraverso inerzie e opposizioni, interne ed esterne, di ogni grandezza, quali certo non s'immaginava all'inizio. (Si potrebbe vedere qui il senso più profondo e generale dell'idea di «rivoluzione culturale» di Mao). Nell'ambito di un asilo - come è stato quello di Porta Ticinese, a Milano, a cui ho partecipato; ma anche in altre situazioni; e più vaste - questo lavoro è costretto, per procedere effettivamente, a svolgersi su più piani nello stesso tempo. La correzione della struttura formale (che esiste sempre, anche nell'informalità dichiarata) si riflette nei rapporti degli adulti con i bambini e tra loro; ma da sola non basta, perché questi rapporti non si configurano istantaneamente, come reazione diretta alla correzione della struttura, ma sulla base di una profondità storica variabile, diversa da individuo a individuo. Occorre perciò

un'osservazione e un intervento su questi rapporti - e qui entriamo nel campo delle maggiori difficoltà, dove non esistono regole da applicare, ma solo precedenti estrinseci (psicologia e psicanalisi di gruppo), e come tali più spesso capaci di fuorviare che di illuminare. Si aggiunga a ciò il rapporto con l'esterno - che nei momenti alti di uno sviluppo rivoluzionario rafforza e facilita i singoli tentativi, mentre successivamente, con altrettanta e più forza, tende a schiacciarli.

Di fronte a queste difficoltà, si potrebbe essere tentati di dedurre che si tratta di un compito impossibile. Piuttosto, attraverso di esse si profila l'urgenza, anche politica, di un nuovo sapere, di cui l'analisi marxista da un lato e quella psicanalitica dall'altro sarebbero state fondamentali premesse, mentre ora potrebbero fungere, rispetto ad esso, da efficace impedimento. Si è già accennato, nelle note su Reich, all'importanza assunta in questo senso dalle rispettive istituzioni.

DIARIO DELL'IMMAGINARIO POLITICO

Marzo '72. Si potrebbe pensare di seguire la campagna elettorale partendo da questa premessa: disagio generale, le cose non vanno, molte accuse (le più diffuse: paralisi, inefficienza, disordine crescente, ecc.), attacco dall'esterno al potere (MSI). Le elezioni come tentativo di soluzione perlomeno immediata: poiché c'è chi accusa, si tratta di stabilire a chi debba essere attribuita la colpa di ciò che non va. Si presuppone cioè che il problema di distribuzione della colpa - oggi riferita da molti al gruppo di potere (in particolare la DC) - sia centrale in *queste* elezioni. Processi di spostamento della colpa, eventuale creazione di capri espiatori, mutamento del clima accusatorio, ecc.

4.3 Un dirigente della Sit-Siemens viene stordito con un pugno mentre sta rincasando, caricato su un furgoncino e qui sottoposto a un «processo proletario» dai suoi rapitori, che lo accusano di essere un «fascista in camicia bianca». Alla fine del processo, durato una ventina di minuti, viene fotografato con un cartello al collo e abbandonato sul furgoncino «in libertà provvisoria». I rapitori si firmano: Brigate Rosse.

9.3 Sui giornali la foto del dirigente della Sit-Siemens processato dalle Brigate Rosse (è stata inviata all'Ansa).

Senza dubbio una delle «comunicazioni» più sconvolgenti di questi mesi. Una delle due pistole impugnate dai rapitori affonda nella guancia del rapito, quasi la straccia. Lo sguardo del rapito: tra torpido e sorpreso, come di chi non si rende ben conto di quel che gli succede. Appeso al collo, un cartello: BRIGATE ROSSE - MORDI E FUGGI! - NIENTE RESTERÀ IMPUNITO! - COLPISCINE 1 PER EDUCARNE 100! - TUTTO IL POTERE AL POPOLO ARMATO! La brutalità, testimoniata dalla posizione della pistola, dal cartello appeso al collo (e che ricorda le foto di partigiani uccisi), si congiunge alla bizzarria da fumetto nero («Mordi e fuggi!»). L'insieme desta sorpresa, incredulità, angoscia - ed è ciò che esprime la faccia del dirigente.

Chiara comunicazione boomerang. I rapitori vogliono trasmettere l'odio per il fascista: ma l'istantanea porta chiunque a mettersi nei panni del malcapitato, in un'atmosfera da incubo vero.

Secondo alcuni, le Brigate Rosse sono costituite da provocatori fascisti. Prova ne sia il «Mordi e fuggi!». Ma proprio questa espressione testimonia la sincerità di chi scrive. Affiora la dipendenza dalla cultura del fumetto, la passività del lettore comune, che ci fantastica su -piuttosto che una ricostruzione a freddo, un falso.

12.3 Violenti scontri a Milano fra estremisti provocatori e polizia: così il titolo del «Corriere». Gli extraparlamentari di sinistra scatenano la guerriglia: il «Giorno». In gravi condizioni un pensionato, che assisteva.

Indubbia la volontà di uno scontro duro, per protestare contro il comizio della «maggioranza silenziosa», che si teneva a pochi metri. La

polizia ha permesso le due manifestazioni simultanee. Stesso risultato della comunicazione fotografica delle Brigate Rosse: si intende svegliare l'odio collettivo contro il fascismo, si finisce per risultare «orribili agli occhi delle masse».

Durante i violentissimi scontri, chiari aspetti di ciò che potrebbe essere domani la guerriglia urbana: a un centinaio di metri, il lunapark continua a funzionare; dentro l'Arena, si svolge regolarmente un concorso ginnastico, e l'altoparlante che proclama i vincitori si sente distintamente nelle strade vicine, dove bruciano le camionette della polizia.

15.3 Piano preordinato, ricerca dei mandanti: i commenti del «Corriere» e del «Giorno» accentuano questa linea, da un paio di giorni. Viene preso di mira l'avvocato L., che risponde querelando il questore.

Alcuni manifestanti di sabato 11, visti in questi giorni: eccitati per le camionette bruciate, indignati per la violenza della polizia. I due atteggiamenti coesistono. In complesso sospesi, incerti.

Primi manifesti elettorali: DC: violenza rossa e nera uguali, salvezza nella democrazia; PCI: fiducia nel PCI; MSI: ultima speranza il MSI.

Particolarmente notevole il manifesto DC. I due violenti, uno rosso e uno nero, appaiati nello stesso gesto, indossano i caschi resi famosi dai katanghesi del Movimento Studentesco. Il manifesto sfrutta così l'interesse e l'invidia destata dagli studenti dopo il '68. L'invidia, dissimulata, si è manifestata in molti come odio e disprezzo, in nome di un «tempo di prima»,

che proprio gli studenti hanno messo in crisi. È l'effetto che il manifesto si propone di raggiungere, e probabilmente raggiunge.

16.3 Un terrorista muore alle porte di Milano mentre tenta di far saltare un traliccio.

Senso immediato di un fatto grave.

Colpisce la profusione degli accessori, che aprono uno squarcio su una vita, si direbbe, organizzata per la clandestinità. Pantaloni, blusa e stivali di tipo militare; danaro italiano e svizzero; documenti falsi, pacchetti di sigarette pieni di tritolo, viveri, impermeabile mimetico, decine di candelotti di nitroglicerina, bussola, torcia elettrica a lente convergente, carte geografiche di tutta Italia, cassetta di pronto soccorso... e un furgone VW per spostarsi.

Sei quotidiani del 14.3 (giorno antecedente la morte): «Corriere», «Giorno», «Corriere d'informazione», «Notte», «Unità», «Manifesto». Il numero dei giornali, e la presenza del «Manifesto», orientano verso uno che li leggeva professionalmente; della sinistra (extra?).

(16 sera)

È Feltrinelli!

Il Movimento Studentesco Milanese (con la Cederna e altri) emette un documento in cui si denuncia la «criminale provocazione, il mostruoso assassinio di Feltrinelli» come «risposta delle reazioni internazionali allo smascheramento della strage di stato...».

18.3 Immediatamente: il senso di una voragine che si apre sotto la storia «ufficiale» degli ultimi anni.

Pericolosa, mi sembra, la dichiarazione «politica» del Movimento Studentesco. Spostare interamente sulla destra internazionale la responsabilità dell'accaduto, senza nessuna prova, senza tener conto di ciò che di Feltrinelli si sapeva, significa costruire nell'immaginazione di ciascuno un nemico potentissimo. CIA fantasmatica, molto più forte della CIA reale. Effetto: paralisi? o liberazione di violenza, giustificata dalla proclamata, diabolica violenza del nemico? In ogni caso, la CIA è benefica: consente a tutti di sentirsi innocenti. È per questo, mi pare, che nel giro di pochissime ore molti di sinistra sono passati a questa tesi.

Cioè, può essere successo: apparizione, come in un lampo, nella persona di Feltrinelli, dell'aggressività propria - tendenziale colpevolizzazione - rifiuto, spostamento all'esterno, è stato il nemico. Non per caso, il documento proviene dalla cittadella in stato d'assedio, in attesa del nemico, ecc.

Nei negozi, nei bar, stupore un po' coglione, che nasce dal contrasto di questa morte con le abitudini attribuite ai ricchi. Miliardario, quattro mogli, e finisce in questo modo. Ma allora, Agnelli potrebbe mettere le bombe? (G.: a farlo saltare è stato Mondadori).

La sua morte rompe lo schema delle gerarchie sociali, i commenti dimostrano quanto sia forte lo schema.

Stereotipi dei necrologi: vita sbagliata, disperazione individuale («Unità»), «uomo fallito. Povero Feltrinelli» («Giorno»), Compiaciuto

moralismo d'impiegati di fronte alle follie del padrone morto.

La Cederna, protettiva-castrante: «La sua violenza era soltanto nelle parole, mai nelle azioni».

Anche le mogli non scherzano.

L'isolamento, la dissociazione sociale di Feltrinelli potrebbero spiegare la sua caduta in una trappola. Ma bisogna pur ammettere che il gesto, incoerente rispetto alla sua posizione di ricco, lo è solo in parte rispetto alla linea politica che perseguiva, e che si è manifestata anche in altre circostanze. Tacere questo, o negarlo, significa esporsi a non capire, e disprezzarlo.

19.3 Potere Operaio, in un comunicato che attribuisce la morte di Feltrinelli alle destre, aggiunge: «Il compagno Feltrinelli è caduto da rivoluzionario in una imboscata del nemico di classe». Da notare che il comunicato, in circolazione da un paio di giorni, non è stato ripreso da nessun giornale. Il «Manifesto» lo pubblica *senza* la frase di sopra.

Il «Corriere» pubblica una cartina d'Europa, in cui sono indicate le «tappe più significative della vita avventurosa» di Feltrinelli. Per esempio, sul lago di Garda è disegnata una «villa stupenda, con ampio parco». Su Parigi, un gruppo di manifestanti, con didascalia:

«maggio francese». La disposizione nello spazio di eventi diversissimi, e temporalmente distanziati, favorisce in chi guarda l'impressione dell'ubiquità di Feltrinelli, e della sua posizione di «mandante», o quantomeno di responsabile di primo piano, nella storia mondiale degli ultimi

anni (gli interventi extraeuropei: Cuba, Beirut, Mosca, sono contrassegnati da frecce).

21.3 Potere Operaio insiste sul settimanale: è caduto un rivoluzionario, che «s'era posto sul terreno della lotta armata», è caduto in un'imboscata, di cui sono complici tutti coloro che cercavano un «mandante» dei gruppi rivoluzionari.

L'«Unità» risponde duramente, parlando dei «provocatori» e «delatori» di Potere Operaio. Il «Manifesto»: impacciato, debole. Silenzio del Movimento Studentesco: evidente l'effetto di paralisi.

Ipotesi: al MSI giova il «disordine», non la «violenza» - che giova al centro (esteso, in questo momento, fino al PCI?).

Sembra che F., l'assicuratore del furgoncino, «ideologo di Potere Operaio» e insegnante di lettere, a scuola dormisse sempre.

22.3 L'inchiesta si dilata in direzione della «centrale» dell'ultra-sinistra, del «piano eversivo» in cui confluiscono tutti i fatti degli ultimi due-tre anni.

Nel «covo» di via Legnano, si trovano documenti e taccuini, appunti relativi alla guerriglia di sabato 11, a campi di esercitazione per guerriglieri, nomi che «l'ufficio politico della questura sta ora controllando...». Questa insistenza sulle cose scritte, documentate, tradisce la mano della polizia, e meglio ancora il suo sogno: che il delinquente fornisca la prova inoppugnabile del suo delitto, che firmi addirittura il suo atto di accusa. *Carta manet.*

Rapito il direttore della Fiat argentina.

23.3 Altro scoppio: rinvio a giudizio di fascisti per la strage di piazza Fontana. Mentre la sinistra tira un sospiro di sollievo, la maggioranza - dalla lettura contemporanea di Feltrinelli e Rauti - trova provata fino in fondo la tesi degli «opposti estremismi».

Episodio minore: un giovane vuole sparare al fascista Servello, che sto assistendo a una partito alla televisione. Fermato sul pianerottolo dal portiere. Mi sbagliavo, pensando a un effetto di liberazione della violenza, dopo l'interpretazione in chiave CIA della morte di Feltrinelli. L'onnipotenza attribuito al nemico genera paralisi.

24.3 L'accostamento tra i due fatti (Feltrinelli e Rauti), esplicito nei titoli («La Procura non esclude un legame tra estremisti di destra e di sinistra»: «Corriere») o per semplice contiguità («Giorno», telegiornale) fa sì che la differenza temporale tra di essi sparisca. Piazza Fontana sembra ieri, come Feltrinelli. Di nuovo, uso dell'appiattimento spaziale del tempo.

26.3 Scoperto di Saba — l'«uomo del pulmino» — e rilancio del caso Feltrinelli. Senso di una nuova «puntato», tale da riaccendere l'interesse, che è analogo a quello per i gialli. La politica, si direbbe, si è interamente spostato su questo piano - ed è questo la vera campagna elettorale. Probabile poi che: quanto più forte la partecipazione *immaginaria*, tanto più forte il rifiuto nella «realtà». Nei bar tutti

parlano della storia - con riprovazione. «Era meglio se costruiva ospedali» (Feltrinelli).

Cancellato, si direbbe, la politica dei «bisogni», emerge una richiesta di immaginario (rispetto a un reale-quotidiano grigio, oppressivo?) non meno vera, e abilmente sfruttato.

27.3 L'uomo del pulmino è scappato lasciandosi dietro copiosissimo materiale marca Feltrinelli: tuta mimetica, scarpe infangate, lastre di rame, filo elettrico, cannocchiale militare, impermeabile mimetico, lanterna, pila, amperometro e inoltre: una mappa di Milano con sette cerchi rossi. I cerchi corrispondevano alla questura, alla caserma dei carabinieri, grandi aziende, case di funzionari, ecc.

Torna la prova provata, la *carta segnata*, la dimostrazione de visu del progetto criminoso. A quest'ora, la polizia dovrebbe avere ormai un vero archivio.

30.3 Il latitante F. parla sull'«Espresso». Ma senso di esaurimento.

Disagio di fronte alle accuse di «delazione» a L. Sono una cosa abbastanza nuova, e contrassegnano il cambiamento del clima politico. Ciò che non appariva nel momento della dichiarazione del Movimento Studentesco: la possibilità di trasformazione istantanea del compagno in nemico.

L.A.: se Feltrinelli fosse vivo, lo si chiamerebbe provocatore.

1.4 Il vecchio partigiano L. incriminato fa figura di «ultimo in scena». Viene avanti il «tutto al completo» pasquale («Giorno») ossia: dalle bombe alle vacanze, come nel titolo del «Corriere». L'«Unità», rassicurante-astrale: Da oggi i poteri alle regioni.

Ipotesi: se esiste un piano, quale che sia, nei fatti Feltrinelli, Brigate Rosse, si dovrà avere qualcosa di nuovo prima del 7 maggio - visto l'ormai avvenuto esaurimento delle comunicazioni precedenti.

10.4 Sommosa di detenuti a San Vittore: 108 detenuti trasferiti, immediatamente (tema: stato forte, criminali puniti).

11.4 Sailustro, il direttore della Fiat argentina, ucciso.

12.4 Caccia agli uccisori. In quale mondo stiamo vivendo? (titolo del «Corriere»).

Il fatto s'inserisce perfettamente nella logica della situazione italiana. Come se fosse capitato a Torino, anziché in Argentina. E così è appreso dagli spettatori. Colpisce che il «Manifesto», invece, faccia un esame approfondito della situazione *argentina*. E se domani, appunto, a Torino?... Arretratezza della sinistra rispetto alla struttura del mondo attuale.

16.4 Ritrovato, a Milano, l'uomo del pulmino, insieme a un certo Viel, implicato nell'omicidio del fattorino, a Genova! Il giallo può continuare, e probabilmente ampliarsi.

Torna in prima pagina la famosa foto dell'assassinio di Genova, scattata da un dilettante. In primo piano il corpo del fattorino, al centro i due sulla motoretta in fuga. La pistola, si direbbe, è puntata verso il lettore, come nel caso del dirigente della Sit-Siemens.

Si trovano «armi, esplosivo, materiale per la preparazione di ordigni a tempo, timbri, documenti di identità falsificati, carte estremamente importanti». «Fra i documenti, alcuni hanno la foto di Giangiacomo Feltrinelli». L'abbondanza degli accessori rinvenuti è ormai uno stereotipo. Questa volta c'è, in più, la sovrapposizione *visibile* di due storie, quasi che una non bastasse più. Si accentua il senso dell'imbastito.

Ha diretto «personalmente» le operazioni un magistrato armato di pistola. È la prima volta, in Italia.

19.4 Come anche fatti casuali (caduta di un aereo, assalto a un vagone postale) assumano spontaneamente un senso minaccioso, coerente con la situazione attuale.

21.4 L'inchiesta si espande in varie direzioni, anche a Torino - e subito si trova, appena in tempo! una bomba in una banca di Torino...

Ieri sera, il dottor D. afferma che Saba e Viel sono stati messi nell'«archivio» dalla polizia: l'ipotesi non è del tutto inverosimile, in fondo; ma allora, le dichiarazioni della portiera e degli inquilini, che riferiscono a lungo sulle abitudini dei due? L'impostazione immaginaria fa sì che ogni fatto nuovo sia inserito immediatamente in

un sistema, tendenzialmente sempre più potente e inafferrabile. Sarebbe da vedere il corrispettivo di destra di quest'impostazione: chi vede dappertutto la CIA non si accorge di essere egli stesso personaggio di una storia analoga, dall'altra parte, una storia di «assassini rossi» per esempio. *Non* contaminazione reciproca degli universi immaginari; loro affinità di fondo.

A Milano, baraccati devastano il municipio. Il tempio e il tugurio, commenta tristemente il «Corriere». Il «Giorno» attacca, duramente; più ancora l'«Unità» («cialtroni»); il «Manifesto», trattandosi dei «cattolici» di Lotta Continua, parla di «collera dei poveri».

25.4 Scarcerato Rauti: Valpreda sempre dentro. Magri, al Dal Verme, si fa applaudire da un pubblico soggiogato attaccando la violenza dannunziana, esistenzialista, di taluni gruppetti... Tutto sommato, è il primo accenno a un esame di un problema rimosso fin qui. Ma quanto letterario ed esterno. In tutto l'arco della sinistra, prevale la tesi sempre più ramificata e faticosa della provocazione. Alcuni arrivano quasi a negare l'esistenza delle BR, dei tupamaros, secondo il vecchio metodo PCI: non abbiamo sufficienti informazioni.

L.M.: se va avanti così, tra poco anche la sinistra sarà un'invenzione della CIA.

4.5 Scoperta una «prigione del popolo» delle Brigate Rosse in una cantina di Milano, con esplosivi, armi, mine anticarro, piastre angolari e... il passaporto autentico di Feltrinelli. Foto del magistrato con la Colt, che stavolta maneggia un mitra. Camicia bianca e cravatta blu, occhiali

ben a posto: sembra un funzionario di banca milanese, ma in posa da dopo-safari.

In un certo senso, è il Sailustro aspettato: se Sallustro non c'è, perlomeno si scopre la cabina in cui sarebbe dovuto essere rinchiuso.

La trama qui è trasparente. C'è stato e c'è un abile uso da parte della polizia di piani «segreti» di gruppi «segreti» - forse è il modo più frequente, per la polizia, per «provocare» qualcosa: lasciar fare, indirizzare, intervenire al momento «giusto» (in questo caso, mancando il rapimento previsto, e avvicinandosi il 7 maggio, si è stati costretti a scoprire in fretta la cassa del rapito). Non per questo, scompare la «materia prima» su cui lavora la polizia, cioè un progetto reale, come sembra dai commenti di oggi del «Manifesto» e di «Lotta Continua».

6.5 Cade un aereo, a Palermo, oltre cento morti. Nel fondo della «Notte»: Tragedie del genere cominciano a diventare troppo frequenti, in Italia (l'evento casuale fatto rientrare nell'atrocità del momento: costruzione, questa volta cosciente, di un universo in pericolo).

10.5 Le elezioni, in Italia, per taluni aspetti, come un grande rito collettivo di comunione-conferma. Vota bene, non sprecare il voto: sono espressioni ripetute da molti, non soltanto dai partiti. Altissima percentuale di votanti, ovviamente; condanna morale di chi si astiene o vota bianco; disprezzo per chi non riesce: «liste di disturbo».

DC 13 milioni, PCI 9 milioni, PSI 3.200.000, MSI 2.900.000. La DC e il PCI tengono, i fascisti

avanzano - ma meno del temuto.

Feltrinelli e BR hanno lavorato per il centro; riuscita l'operazione di sostituzione dell'immagine di «disordine» con quella di «violenza». Questa ha suscitato una corsa al sicuro. Il «Manifesto» si è trovato, incerto, nell'area abbandonata: nessun eletto, Valpreda resta dentro.

Ora, forse, ci sarà tendenza a vedere un «piano» preordinato della DC. Ma il capro espiatorio non solo è scelto da chi lo vuole sacrificare; la cosa inquietante è che esso stesso si va a disporre nel luogo del sacrificio.

12.5 La passività della maggioranza si vede nei voti di preferenza: nei partiti di massa il capolista ha, a Milano, un decimo sì e no dei voti raccolti dal partito; gli altri seguono nell'ordine prestabilito - dal partito. Riprende il Feltrinelli?

15.5 Riprende, ma stancamente: la polizia si appiatta in casa di tre studentesse torinesi (come è già avvenuto nel «covo» di via Legnano) e le arresta con tre giovani, tra i quali un medico, che diventa, sul «Corriere d'informazione», «il medico di Feltrinelli».

Il ritrovamento della foto del «mordi e fuggi!» stabilisce il rapporto con le BR. Altra «prova scritta».

17.5 Uccisione di Calabresi!

Senso immediato di ripresa dell'incubo, dell'attesa. Colpevolizzazione personale.

Sembra quasi una lezione d'omicidio. Auto rubata, pistola da professionista, esecuzione da manuale (nella descrizione dei giornali, pare vista al rallentatore). Ovviamente, si fantastica di uno straniero (tedesco?).

Rispetto alla vicenda tutto sommato imitativa delle BR - c'è un livello diverso. Come per Feltrinelli.

18.5 «Manifesto» e «Unità»: provocazione. «Lotta Continua» sostiene, con cautela ma nettamente, l'aspetto: giustizia è fatta. Si ripete la divaricazione prodotta dalla morte di Feltrinelli: da un lato, l'attribuzione alla destra; risultato: paralisi, attesa degli infiniti eventi CIA; dall'altra, rivendicazione e assunzione della violenza di sinistra: isolamento assoluto, persecuzione reale in atto (come per Potere Operaio dopo la morte di Feltrinelli).

In ogni caso, senso di rottura di un limite. L'uccisione entra nelle abitudini della vita politica italiana? O semplice fine di una storia?

19.5 Emerge, credo, per molti - e proprio quanto più è deprecata - l'immagine del terrorista. Un vecchio comunista, nemico della sinistra extra, dice: «È proprio una cosa da GAP, stavolta. Queste cose le faceva Pesce, in bicicletta». Di qui l'attenzione, nei discorsi, all'arma, alla tecnica dell'ammazzamento. A. e B. si rivelano tecnici di pistole e revolver. E dall'altra parte, a conferma: «ogni poliziotto europeo sa di poter essere un Calabresi» («Corriere»).

Da notare: l'interesse per il terrorismo non solo si mangia ogni altro interesse, ma accentua la separazione tra chi fa e chi guarda, almeno finora. Politica ancor più spettacolare, essa stessa componente di uno spettacolo di massa, di cui non controlla le regole, anzi: dalle cui regole viene a dipendere. Vendetta dei mass media nei confronti degli intellettuali decisi a parlare direttamente alle masse. Sembra, per ora, il limite più serio di ogni sviluppo in questa direzione.

Su un muro di via Lanzone (chi scrive sui muri in questi giorni viene arrestato): FINALMENTE ANCHE CALABRESI SI È SUICIDATO.

20.5 Durante il funerale di Calabresi (duecentomila persone secondo il «Corriere») viene arrestato un giovane, accusato di aver sputato in segno di spregio. Conoscendolo, è da escludere. Piuttosto, emerge uno stereotipo proiettivo: quello dei comunisti atei, distruttori di chiese, profanatori di crocefissi e di ostie. Come nei primi tempi del movimento studentesco (ma lo stereotipo risale molto più in là, perlomeno alla guerra civile spagnola).

Dopo le accuse di «delirio» dei giorni scorsi, il «Manifesto» accenna una critica delle posizioni di Lotta Continua: «errori di analisi», discorso su base storico-politica, ecc. Con due mesi di ritardo!

In tutto l'arco delle dichiarazioni, manca ogni indicazione sul perché di questi «deliri». Nessuno nomina il muro di fronte a cui si è trovata la generazione del '68, il muro che la condanna alla impotenza e alla «solidarietà»

immobile verso l'esterno, il lontano (Vietnam: fra tre giorni Nixon va a Mosca).

Un bancario, alla moglie professoressa contestata in un liceo: se ti ammazzano (sottinteso: gli studenti), giuro che metto una bomba.

Senso di essere trascinati in un giallo che non si risolve mai, ogni tre giorni una nuova puntata, cancellata ogni altra partecipazione. Attratto dai giornali come un masturbatore dalle riviste porno, o un drogato dalla droga. S.: «ma io torno in campagna, torno a insegnare a sette bambini...».

22.5 I giornali del pomeriggio pubblicano il «fotofit» di un giovane che «conosce l'assassino». Curiosa formula. L'uccisore si sdoppia, come in uno specchio, e l'uccisione perde realtà.

Un «Angelo» sterminatore ricercato - pare sia volato a Francoforte lo stesso giorno.

23.5 L'«Angelo» si fa vivo per dichiararsi estraneo. Prova ne sia che ha barba e baffi.

L'omicida avrebbe dimenticato in macchina un ombrello comperato giorni prima...

25.5 Perquisito il «Corriere», per la «fuga» della notizia dell'ombrello... La saturazione sembra portare a una ironia oggettiva. «Lotta Continua» titola: Perquisita la questura da agenti del «Corriere».

Dopo l'«Angelo», oggi si ricerca un «Diavolo» (sempre biondo, tedesco). La storia sembra sparire nel nulla, come un sogno.

Rapporto sogno-realtà. Anche da questi «fatti», quanto ristretta, impaurita, e alla fine irrazionale, la tesi razionalistica del sogno come elemento «marginale», separato dalla realtà. Il sogno invece elemento permanente su cui si costruisce, e contro cui si costruisce, la realtà. E quindi: sempre obbligato; sempre *pertinente* alla situazione data.

Uno degli incriminati di questi mesi, vicino a un ambiente milanese molto su, fa chiedere tramite il suo avvocato dichiarazioni in cui si certifichi che è persona totalmente aliena dalla violenza... La differenza di classe continua a funzionare, insieme all'educazione cattolica. In questo senso, perlomeno nella morte, Feltrinelli non italiano, non cattolico, non perdonato.

(«L'erba voglio», VI, giugno-luglio 1972)

DOV'È LIN PIAO?

Scrivere la sinologa Edoarda Masi in uno degli ultimi numeri di «Quaderni Piacentini»:

«Per molta gente, anche fra quelli che si ritengono politicamente impegnati, è molto importante sapere dov'è Lin Piao; mentre importa poco o nulla cercare di capire qualcosa della sostanza dei conflitti e degli indirizzi politici e sociali attualmente in corso in Cina. Questi atteggiamenti sono il prodotto incrociato delle pseudodemocratiche concezioni borghesi e dello stalinismo: due ingredienti la cui presenza nelle teste europee è di grave ostacolo a capire qualcosa della Cina di oggi».

La diagnosi sembra più perentoria che precisa. Per due ordini di stranezze: prima stranezza, attribuire in esclusiva alla borghesia la preoccupazione per la sorte degli individui; si tratta di un regalo che la borghesia odierna certamente non si aspettava; seconda stranezza, anzi stranezza al quadrato, attribuirle in compartecipazione agli stalinisti, dal momento che l'unica individualità di cui si tenesse conto quand'era vivo Stalin era Stalin stesso, mentre i suoi collaboratori e avversari potevano a battaglioni serrati passare nel dimenticatoio della storia, senza che questo preoccupasse molto nessuno, tranne gli *antistalinisti*. Per far stare in piedi il discorso, occorrerebbe che sparisse Mao: a questo punto gli stalinisti, memori del loro antico rapporto col Grande Timoniere, comincerebbero a chiedersi: ma dov'è Mao? E allora giustamente Edoarda Masi

potrebbe rivolgere loro il rimprovero di culto della personalità che attualmente rivolge a chi si interessa della sorte di Lin Piao.

Del resto, e per singolare sfortuna, proprio nei giorni in cui Edoarda Masi pubblicamente invitava i compagni italiani a disinteressarsi di lui, quelli cinesi decidevano invece di darcene notizia. Segno che non è del tutto irrisorio dare un certo peso anche a ciò che passa come «prodotto incrociato» nella testa degli uomini.

Ma vediamo che cosa ci è stato detto di Lin Piao. La prima notizia ci è venuta, come si ricorderà, dall'ambasciata cinese ad Algeri. È dunque una comunicazione ufficiale, e sarà bene esaminarla con attenzione. Così comincia: «L'affare Lin Piao è un riflesso della lotta tra due linee politiche che si è svolta in seno al partito per molto tempo». Molto bene, questo è un tipo di analisi «corretta», che di sicuro piace a Edoarda Masi - anche se il termine «affare» introduce immediatamente una sorta di degradazione del dibattito politico a questione giudiziaria un po' losca, secondo precedenti abbastanza sinistri. Sorge a questo punto in chi legge la legittima domanda: quali sono queste linee? Ma qui la notizia cambia radicalmente aspetto e si svolge secondo un modulo che a prima vista può sembrare quello borghese-stalinista condannato da Edoarda Masi. Ecco, in breve, che cosa ci si racconta (28 luglio):

Lin Piao sbagliava spesso ed era arrogante; la sua nascosta natura era ipocrita e perversa, e non si lasciava modificare neanche un po': sicché egli si mise a cospirare contro

Mao e giunse fino a volerlo assassinare. Mao, che aveva combattuto molte battaglie contro di lui, soffocava la sua arroganza e così gli consentiva di svolgere qualche lavoro utile. Alla fine però smascherò il suo complotto e bloccò le sue manovre, sicché Lin Piao fu costretto a fuggire verso l'URSS su un aereo, che precipitò in Mongolia.

Perché diciamo che si tratta di un modulo *apparentemente* borghese-stalinista? Perché questa che ci viene raccontata è la storia del rapporto tra due uomini politici, di cui ci viene esplicitata, in un modo molto curioso, la natura sentimentale. Da dei borghesi, una lotta di potere ci sarebbe probabilmente esposta senza badare molto ai sentimenti dei protagonisti; la destituzione di un sottoposto non si accompagna di solito alla messa in pubblico della «natura» e dei patemi d'animo dei personaggi coinvolti, ma piuttosto a un rituale di risarcimento formale (rimpianto, elogio, promozione). Gli stalinisti, per parte loro, si dilungavano molto sulla nascosta e perversa «natura» del reprobato; ma raramente stabilivano, nel resoconto del tradimento, un rapporto diretto col Segretario tradito: questi rimaneva lontano, infallibile, invisibile, non toccato dalle miserie dei miserabili.

Qui invece abbiamo di fronte una figura di sovrano buono, magari un po' distratto, paziente col suo favorito, il quale per un po' lo inganna dandogli ragione, ma poi finisce per perdersi tramando contro di lui... dove abbiamo sentito questa specie di *favola*, questo racconto di tanto tempo fa? Sembra qualcosa che viene da lontano, dall'antica Persia o dalla Cina, per l'appunto,

qualcosa che è stato tramandato attraverso le generazioni, e riduce a un canovaccio essenziale ciò che possiamo supporre fosse infinitamente più complicato... La notizia di Algeri è una comunicazione ufficiale, proviene dagli uomini al potere, esattamente come la favola dell'imperatore buono e del suo consigliere; al pari di questa, e per la stessa sublime reticenza, susciterà inevitabilmente nel popolo commenti, varianti, ampliamenti, che però non godranno del sigillo d'autorità della favola ufficiale: saranno notizie poco «attendibili», poco «raccomandabili», come i discorsi che si fanno al mercato o tra amici all'osteria... Ecco infatti una seconda notizia, che ci racconta lo stesso fatto secondo ciò che se ne dice nel popolo (3 agosto). A differenza della storia precedente, tutto qui si concentra nell'azione: il complotto.

Vediamone in breve il

RIASSUNTO: Lin Piao si è recato a Bei Da-he, famosa località balneare, dove spesso si recano i dirigenti cinesi in vacanza. Col pretesto della vacanza può così cominciare a tramare un attentato contro Mao. Mao si trova in ispezione a Sciangai; in realtà, si trova lì per tendere una trappola ai cospiratori e smascherarli. A questo scopo viene annunciato un falso orario di partenza del treno che lo riporta a Pechino. Tratto in inganno, Lin dà ordine di attaccare il treno sul ponte di Nanchino. Ma il treno attaccato è vuoto e il macchinista, fedelissimo di Mao, stacca la locomotiva dai vagoni. Gli attaccanti vengono sgominati. A Lin vien però data la notizia di una completa riuscita. Nel frattempo, Mao è arrivato effettivamente a

Pechino e riceve numerose personalità. Delle udienze viene data pubblica notizia e anche Lin viene a sapere che Mao è vivo, al suo posto di lavoro. Lin capisce di essere perduto e dall'aeroporto militare della zona tenta la fuga in aereo, ma il suo apparecchio, ecc.

Una quindicina di giorni dopo, l'ultimo particolare è stato così precisato: *mentre sale sull'aereo, Lin perde il portafoglio da cui si sparpagliano per terra numerosi biglietti di banca americani*. A questo punto, chi legge si chiede: come fanno a saperlo? La notizia tien conto di quest'obiezione e risponde: *Lin è stato fotografato all'aeroporto con una cinepresa a raggi infrarossi*.

Qui il rapporto non è più tra sovrano buono e consigliere perfido. C'è un gioco animato di trappole e contro-trappole: Lin al mare complotta, ma Mao è più astuto di lui, e vince *usando false notizie*. Compaiono situazioni visive e simboliche che colpiscono chi ascolta (e chi legge): l'attacco al treno sul ponte: e il ponte è quello di Nanchino, una delle massime realizzazioni del socialismo cinese!; il fedele macchinista che stacca la locomotiva, gli attaccanti sgominati subito dopo essere stati beffati; di seguito, Mao che al suo posto di lavoro riceve le personalità (tipica concezione «dal basso» del lavoro di un potentato). La conclusione è una notevole trovata, anche se probabilmente si rifa a precedenti illustri: Lin riceve prima la falsa notizia del suo trionfo, e subito dopo quella vera di Mao al suo posto di lavoro. C'è un'illusione di trionfo, che rende più atroce, subito dopo, la rivelazione dello scacco. E la caduta dell'aereo conclude, con la

fatalità del destino, qualcosa che si è già compiuto prima.

In una variante parziale di questa storia, circolante *prima* della notizia ufficiale, a Mao vien riferito che Lin è scappato in aereo verso l'URSS; gli chiedono se devono inseguirlo; Mao risponde: *non temete, non arriverà*. Nella storia attuale quest'ultimo particolare non compare; e infatti esso comporta una rappresentazione diversa del personaggio: preveggenete, se non onnipotente. Invece nel *fumetto* attuale Mao è astuto e potente, ma non ha nulla di ieratico e di sacramentale.

Questa seconda storia, si è detto, è la versione circolante di bocca in bocca; essa non può non risentire del tipo di storie popolari attualmente circolanti in Cina (si veda *I fumetti di Mao*, Laterza, Bari, 1971); ma, a differenza della maggior parte di queste, essa veicola esplicitamente una certa concezione del potere circolante tra chi di potere non ne ha, o poco, mentre la prima notizia è una rappresentazione del potere a livello di se stesso, della sua ufficialità. Nella storia popolare, è riconosciuto esplicitamente l'uso strumentale delle notizie, della guerra di notizie, nella lotta per il potere: ne deriva il fatto notevole di un racconto evidentemente «incredibile» che, a leggerlo con attenzione, dice *esso stesso* che cosa se ne deve credere. Nell'altro caso, ciò che ci viene comunicato tende ad assumere l'aspetto di una verità che si rivela per essere creduta, senza discussione.

Nei due casi, vengono usati i mezzi letterari più adeguati: che sono più immediati, più vivaci a livello basso, più tradizionali e raffinati in alto. Ma non è detto che debbano rimanere sempre

tali: esiste anche un accenno di *fumetto del potere*, che ha trovato espressione in una notizia successiva (2 settembre).

Si tratta a quanto ci vien detto di un documento segreto preparato dal figlio di Lin Piao, anch'egli congiurato, in vista della azione contro Mao. All'inizio, vengono elencati in bell'ordine i protagonisti della congiura... poi si accusa il presidente Mao - *indicato sempre con la sigla B-52* - di trozkismo, sadismo e despotismo feudale... infine, si elencano le forze su cui i congiurati possono contare e *i mezzi spedali da usare per l'attacco: gas tossici, armi batteriologiche, bombe, 543 (arma segreta), incidenti automobilistici, squadre di guerriglieri urbani...*

Tralasciamo la bizzarria di un documento segreto, destinato a un'azione segreta, così ci vien detto, che porta nome e cognome dei congiurati, sicché alla fine risulta la più completa autoaccusa che si possa immaginare. Si tratta forse di *più* documenti, di diversa e opposta origine, cuciti insieme alla bell'e meglio. La parte riferibile con maggior verosimiglianza al gruppo di Lin Piao è forse quella in cui si accusa Mao: sia perché qui si trova un accenno di discorso politico alternativo («fazione trozkista», «partigiani della penna contro il fucile», ecc.); sia perché, e soprattutto, la persona di Mao è colpita con pungente cattiveria («ha tradito costantemente coloro che si sono votati a lui»; «un grande tiranno feudale che... governa con leggi degne di Cin Sce-huang»). E sicuramente di un nemico di Mao, consapevole o inconsapevole, è l'idea di designarlo in tutto il documento con la sigla delle mortifere superfortezze americane,

quasi a simbolo di un male assoluto che dev'essere assolutamente sradicato.

Soffermiamoci invece un momento sull'elenco finale dei «mezzi speciali»: mentre il fumetto popolare si concentrava essenzialmente sull'attacco al treno, mezzo classico, mezzo tradizionale quant'altri mai, da dagherrotipia o tavola illustrata; il nuovo fumetto accenna con indifferenza a tutti i mezzi della moderna tecnologia, soprattutto segreta, e li accoppia con forme di lotta e situazioni tipiche di aree metropolitane: non abbiamo forse davanti il repertorio eteroclito di certi film di James Bond? Chi ha scritto questa bozza di fumetto, chiunque sia stato (ed è forse lo stesso autore della cineripresa a raggi infrarossi all'aeroporto), aveva in mente immagini tecnologiche e svolgimenti di tipo occidentale - e per ciò stesso si colloca nell'ambito di un gruppo (di cultura, di potere) separato.

La contraddizione tra quanto sapevamo della Cina durante la rivoluzione culturale, tra quanto sapevamo di Lin Piao, e queste notizie, non potrebbe essere più straordinaria. Un'intera realtà sembra scomparire istantaneamente per trasciversi in una nuova «incredibile» descrizione. E di fronte a queste notizie da un paese socialista, come di fronte ad altre analoghe del passato, si può comprendere lo smarrimento, lo stupore, il desiderio di differire un giudizio bruciante, da parte dei militanti marxisti occidentali. Tutto ciò si esprime di solito in una reazione ormai tipica, ormai diventata un tic irriflesso, che colpisce anche i più lucidi: «Non abbiamo sufficienti informazioni, dobbiamo aspettare, non dobbiamo lasciarci andare ad emozioni incontrollate». Non si tratta di una

reazione senza esito: infatti, di lì a qualche tempo, il paesaggio politico di solito si ricompone secondo linee ideologicamente note, familiari, la corretta analisi delle linee di tendenza diventa di nuovo possibile, seguendo per lo più, purtroppo, la linea vincente e si dimentica la stranezza, il tragico, o il grottesco, degli «episodi» che all'inizio avevano sconvolto. È probabile, per esempio, che già mentre scrivo queste righe molte mani in tutto il mondo stiano stendendo rigorose analisi marxiste complessive dei conflitti e degli indirizzi politici e sociali attualmente in corso in Cina, nelle quali gli «episodi» traumatizzanti che riguardano Lin Piao vengono (quasi) perfettamente assorbiti e digeriti.

Ma il problema di capire che cosa questi significhino rimane intero, e di fronte ad esso la reazione descritta rivela un'inquietante evasività e passività. Rivela anche una sorta di postulato-attesa di verità definitiva, ultima; una verità che si palesa soltanto *dopo, post factum*, dopo che si è sciolta la nebbia delle notizie erranee, inattendibili, incomprensibili. Concezione immobile, eminentemente astratta; come se la menzogna, la reticenza, la distorsione, il silenzio stesso non delineassero compiutamente, nel compromesso delle forze da cui nascono, il campo della verità taciuta o distorta; come se la favola, il fumetto, il racconto «incredibile» non implicassero una evidenza e una capacità di persuasione ragionata che le informazioni empiricamente fondate spesso non posseggono.

In questo caso, qualunque sia l'evo in cui si situa il racconto, si tratta sempre di uomini in lotta tra loro per il potere, e *manca del tutto l'analisi marxista del loro agire*. (Anche nell'ultimo fumetto «tecnologico», la prospettiva

politica in senso stretto è del tutto estrinseca e prevale l'immagine del rapporto con il tiranno feudale: ritorno, in negativo, del sovrano longanime che abbiamo conosciuto nella notizia ufficiale). Questa mancanza non è un caso sfortunato, un'eccezione da eliminare al più presto reintegrando la corretta analisi. Dobbiamo invece tener fermo lo sguardo proprio sulla smagliatura dell'analisi, sul momento in cui questa si dimostra impossibile, e cercare di capire perché. Attraverso questi racconti, ci si rivela l'impossibilità ormai storica del marxismo insediato di rappresentare nei suoi termini ciò che Marx giovane chiamava la *passione* dell'uomo, il suo bisogno di una totalità di manifestazione di vita umana; oppure, ancora, ciò che, capovolgendo un'espressione di Freud (i «resti diurni» che dalla vita vigile s'insinuano nel sogno) potremmo definire i *resti notturni* della vita dell'uomo, quella parte considerata di scarto che, partendo dal sogno, dalla fantasia, dal desiderio, tende la realtà e risulta irriducibile allo stato esistente. Il fatto che la maglia esplicativa del marxismo s'interrompa nel punto in cui interviene un problema acuto di potere, di decisioni, implica soltanto che qui lo scacco della rappresentazione è più clamoroso ed evidente che altrove, per una teoria che dopotutto si pone in primo luogo un problema politico. Ma questa negazione-incapacità del marxismo si riverbera nei campi più disparati, *sia individuali che collettivi*, e in ciascuno di essi ciò che è stato negato - ma non soppresso - si vendica della sua esclusione. Per restare nel campo delle decisioni politiche, è ben significativo che qui, in Cina, dove il quadro ideologico propone il massimo della consapevolezza razionale-storica, gli antagonismi concreti degli uomini resuscitino, in

questo momento, le spiegazioni più tradizionali o infantili del comportamento umano. Ciò che è stato rifiutato fa la sua apparizione in travestimenti goffi, grotteschi, addirittura arcaici - i soli che gli siano attualmente concessi. Il massimo teorico della lotta delle classi può allora valutare il suo fedele compagno d'armi con gli occhi di un imperatore dell'antichità, o imperatore dei tarocchi - che non è -, e usando le ingenuie categorie del buono e del cattivo rimesse in vigore dalla tensione della lotta. Così come il suo compagno d'armi può spingersi fino a vedere nel maestro l'incarnazione di un moderno male assoluto.

Detto in generale: la storia scritta del marxismo presenta delle periodiche interruzioni: in quei punti emerge con violenza una rappresentazione del reale apparentemente «spontanea», che di fatto si rifa a modelli storico-culturali diversi, preesistenti o laterali al marxismo (nel nostro caso, ora, in Cina: la «natura perversa», il «tiranno feudale», ecc.). Ma lo scarto tra l'interpretazione marxista e ciò che la soppianta non consiste in una diversa rappresentazione del reale; consiste invece in un netto cambiamento di piano: attraverso il resoconto diverso, attraverso un'altra lingua, si manifesta qualcosa di radicalmente eterogeneo rispetto alla rappresentazione marxista corrente. Un'intensità sostituisce per così dire un'estensione indefinita, una rottura la compattezza della pietra.

Il senso e il contenuto di queste esplosioni è di volta in volta storicamente diverso; anche opposto. Ciò che è ora comparso in primo piano in Cina è un groviglio di rabbia, rancore, invidia,

attacco, delusione... qualcosa che ha l'assolutezza e l'intensità di un rimosso «inferno» infantile. E la sua comparsa è il più sicuro segno del cambiamento di rotta intervenuto nel processo della rivoluzione cinese: possiamo dirlo con sicurezza, senza atteggiarci a profeti preveggenti e senza bisogno di aspettare la conferma dei fatti. Ma nello stesso tempo esso è anche il segno di un problema irrisolto, che è stato di tutte le società in cui il marxismo ha preso il potere.

O del marxismo in generale? È legittimo pensare che sin d'ora, nelle file del movimento marxista, sia presente in germe ciò che diventerà clamoroso una volta conquistato il potere? e che sin d'ora esso agisca silenziosamente, proprio perché se ne nega l'esistenza, come un grave ostacolo all'attuazione del progetto rivoluzionario?

Rifacciamoci ancora una volta a un esempio scritto. In molti giornali della sinistra, le colonne di piombo marxista s'interrompono a volte per dare (minuscolo) spazio all'istituto del *trafiletto*. Qui, in netto contrasto con la prosa apatica del resto del giornale, si concentra ed esplode l'energia dell'attacco, tanto più rabbioso e convulso quanto più vicino a chi scrive è il destinatario dello scritto: ex compagno, deviazionista, espulso, traditore, ecc. Il lettore passa di soprassalto da una visione calma e ordinata delle masse al ribollire di passioni livide; fugacemente, giacché egli stesso, superato il momento di sbalordimento e un inconfessato interesse che sta sorgendo in lui, si affretta per lo più a ritornare allo spazio circostante, uno spazio tranquillo, dissodato, ben

adatto alle sue tentazioni di inerzia
e accettazione.

(«L'erba voglio», VII, settembre-ottobre 1972)

TRAVESTITI

Ciò che segue è tratto, in buona parte, dalla prefazione a un libro di fotografie di Lisetta Carmi, *I travestiti* (Essedì Editrice, Roma, 1972), frutto di una sua lunga convivenza con dei travestiti di Genova che, fra il '65 e il '70, erano segregati in un vero e proprio ghetto vicino al porto.

L'argomento del libro ha fatto sì che esso venisse rifiutato (alla lettera) dalla grande maggioranza dei librai italiani. Noti progressisti e anticonformisti hanno espresso la loro «ripugnanza» di fronte a tale «orrore»; altri si sono limitati a respingerlo o a nascondere sottobanco. Due dei maggiori periodici italiani hanno rifiutato di occuparsene. Se si aggiunge che il libro, dopo il rifiuto (per conversione «politica») dell'editore che lo aveva accettato, è stato pubblicato da una piccola casa, sprovvista di ogni capacità di incidenza sul mercato librario - si capirà come si tratti di un'opera *clandestina*, per non dire inesistente, votata all'apprezzamento degli «amatori». Eppure il lavoro di Lisetta Carmi ha un interesse *conoscitivo* di prim'ordine, in quanto illumina dall'interno una zona di rapporti sessuali che per il suo «orrore», appunto, un orrore quotidiano e difficilmente riducibile, contrasta violentemente con l'immagine ufficiale del sesso oggi venduta dalla pubblicità e dai mass media.

Nel gruppo umano che porta l'etichetta di «travestiti», le foto di Lisetta stracciano l'etichetta e fanno apparire le diversità.

Ci sono quelli che «fanno come il meccanico che si mette la tuta e va a lavorare; loro si mettono il vestito da donna e vanno a lavorare». In questo libro, chi si avvicina di più a questa impostazione è Pasquale. Ma nessun meccanico indossa la sua tuta con il piacere giocoso di Pasquale che si veste da donna e esibisce il seno-da-ormoni; «Non è che qui la vita è bella, ma io sono napoletano, faccio i numeri e qualche volta mi diverto». Dunque, anche in questo tipo di motivazione, certo la più semplice - travestirsi per prostituirsi -s'insinua qualcosa di più complicato, che ha a che vedere con il curioso *piacere* di abitare dentro una tuta da lavoro. Chi volesse ridurre la questione dei travestiti ai suoi termini socio-economici più immediati, cioè travestirsi per guadagnare, cioè travestirsi come soluzione tentata di una esclusione sociale massiccia, dovrebbe riflettere su questo piacere.

C'è poi chi si traveste da prostituta, con la chiassosità e la segnaletica molto evidente, per così dire, delle prostitute di vari anni fa; ma nel complesso succede più raramente di quanto si creda. Sembra che il modello, con le tette alla Lollo e l'amore soldato, stia perdendosi, e sopravviva solo in qualcuno dei più vecchi. Come del resto si fa più raro il suo prototipo femminile - la prostituta materna, abbeveratrice di marinai e generosa distributrice di mali venerei: la «malafemmina» come «malattia».

Si affaccia anche un personaggio *esplicitamente* materno, di cui in questo libro è consegnato il ricordo incancellabile nella figura di Morena. Massaia, nutrice dei suoi amici, padrona di casa, con una serva (uomo) al suo servizio, desiderosa di farsi monaca, amatrice da «Bolero Film», melodrammatica, tragica, allegra, inquieta, la sua rappresentazione culmina nella straordinaria foto della camera da letto, in cui tra Madonne, rosari, statuine, autoritratti di varie epoche, Morena esibisce a se stessa, prima che alla fotografia, davanti allo specchio, un petto superbo, un petto prolifico, lattifero, inesauribile. È la ricerca di una conferma *visibile*, definitiva, della sua identità di madre mediterranea.

Altre volte, il travestimento sembra coinvolgere più esplicitamente, e consapevolmente, una ricerca d'attore, una rappresentazione per uno spettatore presente o virtuale. È forse il più noto e classico modo di travestirsi - non certo il più frequente in questo libro. Viene ricercata una figura di diva conturbante, fascinosa, sinuosa, come nel caso di Dalida; oppure, a un altro livello culturale, e con una messa in scena memore, si direbbe, di ex voto religioso, la danzatrice da cabaret (Lola Montez). Il travestimento permette anche di spingere all'estremo, fino all'acuto supremo, la recitazione già tutta sopra le righe della checca omosessuale. Emerge allora, nello stridore del grottesco, nell'exasperazione di tutti gli elementi, l'insuperabile tragicità di Gitana.

Ciò che però compare come tendenza media è l'adeguazione al tipo di donna-che-piace-a-lui, la

cui faccia, i cui modi e vestiti sono propagandati dalle riviste femminili e dalla pubblicità dei prodotti di grande consumo. L'adeguazione è tanto più massiva e pronta, quanto più sradicato e disarmato è colui che viene sollecitato; essa ne rivela perciò nello stesso tempo le ingenuità e gli sbagli. La festa di Capodanno descritta nella prima parte del libro è illuminante per quest'aspetto. L'arredamento piccolo-borghese deve tentare di coprire l'orrore degli interni del ghetto e fornire un supporto immaginario all'immagine che ciascuno crea di se stesso. Ma quest'immagine è STANDAR(D), grande magazzino, grande azienda, e come lo squarcio nella tappezzeria rivela la muraglia corrosa, così al di là degli occhi troppo truccati, dei pantaloni di lamé, al di là del «fa fino», appare l'Italia contadina in sfacelo, che tenta il colpo della trasmutazione consumistica.

(Succede allora, a volte, che sembrano bambole, le bambole che tengono sul letto, o in braccio durante la «posa» fotografica. L'immagine a cui si ispirano è immobile, statica, e li immobilizza - ma non succede così anche alle donne?).

Sono soltanto alcune delle diversità che l'osservazione delle foto di Lisetta permette di individuare. A un'ultima bisogna accennare, perché sembra racchiudere il distacco più forte dagli stereotipi di femminilità che abbiamo finora visto. Sono le figure di Laura e Adriana, scolarette a passeggio, o danzatrici che stanno vestendosi, appaiate tra loro come se soltanto unite potessero trovare una loro identità e consistenza; meglio ancora, sono figure di

adolescenti nei bar, o di giovani che ridono e scherzano nei vicoli del quartiere. Qui ci accostiamo a figure di ragazze che si distinguono *scarsamente* da quelle di ragazzi, come succede di frequente (sempre di più?) tra i ragazzi e le ragazze di oggi. Cioè, anche il travestitismo maschile, nelle sue incarnazioni più recenti, adotta il modello unisex prevalente tra i giovani in questi anni. Il maschio si traveste da donna, ma questa donna si distingue *appena* dal maschio, perché entrambi sembrano dar vita quotidiana all'immagine-mito dell'ermafrodito, cioè dell'essere ambiguo in cui i due sessi sono simultaneamente presenti e *giocano*. Il travestito maschio di cui stiamo parlando gioca sulla differenza minima tra i sessi, pur ponendosi in questo gioco dalla parte della femmina.

Le foto di Lisetta testimoniano insomma quante facce diverse abbia la femminilità proposta da questi uomini e quanto diversa possa essere la profondità del loro travestirsi. Da una impostazione *quasi* strumentale, professionale, si procede via via, attraverso la rappresentazione parodistica della checca omosessuale, fino all'incarnazione vera e propria di un tipo, di un modello culturale femminile, a cui la desiderata operazione chirurgica sembra destinata a fornire soltanto gli ultimi tocchi di perfezione. A questo punto la differenza dalle donne non riguarda più l'aspetto fisico o gli atteggiamenti, quanto la convinzione stessa nella femminilità come valore, che è molto più forte, si direbbe, in questi uomini che nella media delle donne di oggi. Si ripete, nell'individuo, quel fenomeno singolare per cui sono per lo più uomini (omosessuali) coloro che

creano e diffondono l'immagine di moda femminile che poi le donne adotteranno. Con la differenza che qui l'uomo travestito da donna si sente donna, fino in fondo, e rifiuta quindi logicamente di essere considerato omosessuale.

Vanamente cercheremmo nei testi di psicanalisi una traccia della ricchezza di impostazioni e di motivazioni che le foto di Lisetta ci permettono di intravedere. E non esito a dire che questa ricchezza mette in discussione quanto è ivi descritto. Si insiste, per esempio, sull'aspetto di «mascherata» grottesca, appariscente, sul significato di parodia della femminilità e di esibizionismo masochistico, che assume il travestitismo: ma questa è solo una delle sue facce, abbiamo visto, e tra le più tradizionali (la checca omosessuale). Molto più interessante è il caso del travestitismo che non è più tale, del travestitismo *riuscito*: ci sono in questo libro sguardi, atteggiamenti, movenze, di profonda delicatezza e dolcezza, che non hanno l'aria di nascere da un processo difensivo, da un compromesso innestato sull'angoscia di castrazione. Ci vien posto il problema di una identificazione con la femmina talmente intensa e precoce da apparire senza conflitto: mi limito a indicare il problema, che ne coinvolge evidentemente altri fondamentali (in primo luogo: rapporto con la madre, col suo desiderio; in secondo: figura della madre, che sembra *diversa* da quella ormai canonica della tipologia kleiniana).

Ciò che poi è escluso dai testi psicanalitici è una considerazione del tipo di «società» che

questi travestiti costituiscono e del suo significato. Non si tratta solo della (ovvia) obiezione fatta alla psicanalisi, di occuparsi solo di fatti individuali; si tratta piuttosto della incapacità di porre nella sua interezza il problema della sessualità e dei suoi mutamenti storico-culturali.

Mi spiego. Questi travestiti, in quanto si sentono donne, hanno storie d'amore con uomini che a loro volta, facendo l'amore con loro, si sentono maschi. Ricordo la mia sorpresa quando, la prima volta, sentii uno di costoro riferirsi con disprezzo ai «froci» che infestano il quartiere. Evidentemente, nella misura in cui, come si è visto, l'identificazione del travestito con la donna varia, varia anche la connotazione omosessuale del rapporto. Da un rapporto che è vissuto dai due come assolutamente eterosessuale, si passa a un rapporto più o meno esplicitamente omosessuale (è il caso di chi si traveste professionalmente, anche se abbiamo visto i limiti di tale designazione). Omosessuale - ma in un senso abbastanza paradossale - si può considerare il rapporto (non infrequente; e tra i più tenaci) costituito dal travestito con una donna lesbica, manifesta o latente: ciascuno sembra ricercare nell'altro il partner del suo stesso sesso. (Può succedere che, in queste coppie, sia il travestito a dire di se stesso: sono una lesbica).

A questa varietà di rapporti spontanei, fa però riscontro la relativa uniformità dei rapporti di prostituzione che i travestiti intrattengono, nella situazione descritta dal libro. Per esprimerci con la concisione di uno di loro: «Ai clienti piace vederci in minigonna, con gli indumenti femminili, che poi sul letto loro fanno le donne

e noi i maschi». Ecco la sorpresa, probabilmente, per molti: l'uomo vestito da donna serve per lo più da uomo a quello (tra)vestito da uomo. In tutto il libro, è assente questo personaggio chiave, e la possibile giustificazione è che non fa parte di questa «società»; eppure è *colui che la fonda* economicamente. È il personaggio dell'uomo «normale», spesso con moglie e figli e macchina di media cilindrata, che con il travestito si concede di fare la donna e lo paga per questo.

L'eterosessuale che va con il travestito senza accorgersi che è un uomo - è un personaggio più favoloso che reale, delle cui reazioni, catastrofiche oppure no, di fronte alla «sorpresa», i travestiti parlano con asprezza. Di fatto, chi si accoppia per denaro con il travestito usa il travestimento come schermo, più o meno consapevole, delle proprie tendenze omosessuali. E dunque ciò che la psicanalisi non vede, nel travestimento e nella sua «società», è che esso è una spia della crescente emersione di tendenze omosessuali nella *nostra* società. Vediamo di individuarne, almeno in via di ipotesi, alcune condizioni.

«Non siamo tutti uguali, non siamo uguali a voi», dicono i travestiti. L'asserzione sembra, ed è in parte, quella di uno strato sottomesso, vinto dalla propria fatica di vivere. Ma tutti aggiungono: «Siamo diversi», e allora l'asserzione si completa nel senso di una *ridile* sta di uguaglianza nella diversità.

Armati del nostro *sapere*, sulla formazione dell'individuo singolo, potremmo essere tentati di mettere in dubbio questa diversità, di mostrarne la precarietà e di cercare di eliminarla: buona

parte dei medici, degli psichiatri, degli psicanalisti (pochi, ovviamente) che essi hanno incontrato si sono appunto assunto tale compito, e hanno aggiunto le armi della «scienza» a quelle già adoperate dalla famiglia e dal codice.

Così facendo, questi medici hanno usato *contro* altri un sapere che mostra essenzialmente la precarietà dell'individualità di ciascuno, compresa evidentemente quella del medico; si sono cioè costituiti ancora una volta come soggetto solido, non precario, di fronte a quello fragile e incerto; come ragione di fronte alla non ragione. In questo modo si sono messi dalla parte di una maggioranza che, in virtù del suo diritto di maggioranza, e in nome dell'uguaglianza, pretende di imporre tale uguaglianza alla minoranza.

A buon diritto la minoranza parla quindi di repressione, e la maggioranza tace imbarazzata. Ma esprimere la situazione in questi termini non è interamente soddisfacente, e sembra logicamente lasciare aperta, come soluzione, solo la guerra tra oppressi ed oppressori, tra omosessuali, travestiti e altri minoritari, da un lato, e maggioranza eterosessuale dall'altro. Che i prodromi esistano, non c'è dubbio, e non siamo forse lontani dal giorno in cui qualche pacifico e modicamente efficiente eterosessuale si vedrà preso a fucilate dal suo collega omosessuale.

Ma che cosa c'è alla radice del rifiuto dell'omosessualità (essenzialmente di quella maschile, giacché quella femminile propone un discorso, per ora, e per ragioni connesse alla condizione storica della donna, molto diverso e meno significativo)? C'è sostanzialmente, da parte del maschio eterosessuale, la paura

di perdere, nel contatto con l'omosessuale, la propria virilità, intesa qui molto profondamente come identità personale. Di fronte all'omosessuale, è come se ciascuno sentisse messa in discussione la sua posizione stessa di maschio e ciò che lo differenzia come individuo; come se questa posizione si rivelasse improvvisamente precaria, o incerta, più di quanto succede di solito. Di qui le reazioni di rifiuto e disprezzo; di qui anche i vari e ben noti comportamenti di ipervirilità aggressiva, i quali si accompagnano spesso, oscuramente, a una sollecitazione fatta all'omosessuale *perché si comporti da femmina*. Se l'omosessuale cade nella trappola (e ci cade facilmente; o volentieri) l'eterosessuale può colpirlo più agevolmente e nello stesso tempo si rassicura su se stesso. Si potrebbe quindi dire che l'omosessuale risveglia, come maschio che apparentemente ha subito la castrazione, la paura di castrazione di ciascuno; in più, in quanto maschio (che alla fine è) e femmina insieme, è spesso vissuto dall'eterosessuale come dotato di una paradossale capacità castrante e sdifferenziante. Questa capacità sembra rifarsi, al di là del padre, alla figura di una madre esclusiva, vorace; o a una figura mista che comprende in sé i tratti più inquietanti dei due genitori.

Questa situazione complessa dell'eterosessuale è avvertita dall'omosessuale, in particolare da colui che non ha accettato fino in fondo il ruolo di femmina a cui è invitato. Egli allora assume a volte la maschera minacciosa che è proiettata su di lui dall'altro, e il suo comportamento seduttivo o implorante si accompagna a modi stranamente minacciosi. Nel momento cioè in cui l'eterosessuale tradisce la sua angoscia infantile di fronte a lui,

l'omosessuale è tentato di assumere la parte minacciosa che gli è attribuita e che corrisponde, del resto, alle sue stesse angosce profonde. Ne deriva, nell'eterosessuale, un ulteriore rafforzamento del suo rifiuto.

È da questo gioco complicato di relazioni che nasce la repressione. La repressione è secondaria e in funzione di tali relazioni. Risulta allora evidente come soltanto una modificazione del ruolo virile, del senso della virilità, tale da ridurre la paura di perderla, sia in grado di ridurre il rifiuto dell'omosessualità.

In questo senso, si può fare l'ipotesi che una società in cui i maschi riescono a realizzare una virilità effettiva - qualunque ne sia il contenuto concreto - è una società che non esclude, e anzi ammette, l'omosessualità; mentre una società che istericamente la condanna è una società poco virile, intimamente pervasa dall'omosessualità - anche se si ammantava di valori cosiddetti virili. La conferma di quest'ipotesi, al livello degli individui, è cosa di tutti i giorni; al livello antropologico-storico, potrebbe costituire lo spunto per una ricerca in più direzioni.

Si riuscirebbe forse a capire perché, per esempio, la società greca classica non si sentisse affatto minacciata dall'omosessualità; e perché, per esempio, l'epoca di Proust, un'epoca di valori «virili», militari addirittura (si ricordi l'incidenza del caso Dreyfus), avesse dentro di sé, appunto, Proust.

Ma che cosa produce un mutamento del senso della virilità, e correlativamente dell'accettazione o del rifiuto dell'omosessualità? Si è accennato al

fatto che, al fondo della paura di perdere la propria virilità, sembra esserci la presenza di una figura inquietante che spesso rimanda più alla madre che al padre. Si può perciò supporre che un mutamento della posizione della donna sia, a lunga scadenza, decisivo sotto questo aspetto. Dall'epoca di Proust in poi, in ragione del mutamento storico-sociale, la figura del padre è andata sbiadendo nelle società di tipo occidentale, si è fatta anonima e meno significativa. È un fatto noto. Contemporaneamente però la donna si sta facendo più autonoma, meno legata al «destino» di madre e casalinga, e quindi meno bisognosa di trovare nei figli una giustificazione di se stessa, meno bisognosa di recuperare attraverso di loro un potere da cui è esclusa. All'aumento del potere reale, è possibile che corrisponda una diminuita necessità di potere fantasmatico sui figli, e quindi una diminuita angoscia da parte loro di fronte ad esso.

Da questa situazione, o meglio da questa tendenza, deriverebbero i tratti contraddittori, rispetto al sesso, rinvenibili nella nostra epoca: da un lato, diminuita virilità dei maschi, nel senso tradizionale maschilista, per la ridotta possibilità di identificazioni decisive col padre; dall'altra però, minore drammaticità e, si direbbe, maggior facilità e sicurezza nell'assunzione di un ruolo maschile meno impegnativo, per la maggiore autonomia della madre. Una conseguenza di ciò sarebbe, appunto, una accresciuta tolleranza nei confronti dell'omosessualità, sia di quella manifesta sia di quella tendenziale esistente in ciascun maschio. Il passaggio in pochi anni del travestitismo da sofferenza-piacere individuale, consumo segreto e psicanalitico, a fenomeno

abbastanza diffuso, se non di largo consumo, sarebbe un indice vistoso di questo nuovo orientamento. Vistoso, anche se spesso, come è ovvio, *non visto* o rifiutato.

(«L'erba voglio», XI, maggio-giugno 1973)

Gli ultimi articoli (dal *Diario* ai *Travestiti*) possono sembrare estranei a ciò che ci si aspetta di solito dalla psicanalisi, dalla psicologia. E infatti, da più parti, con maggiore o minore gentilezza, mi si è invitato a rientrare nel ruolo di «psicanalista». Non occuparti di questo, occupati d'*altro*. Questa messa in guardia non si deve soltanto all'immediata preoccupazione del politico professionale, che vede posti in discussione i criteri con cui amministra il proprio universo. Interviene, più a fondo, una concezione secondo cui l'individuale è staccato dal collettivo, per un verso, e nello stesso tempo meccanicamente subordinato ad esso. Il modo in cui guardo a certi eventi collettivi, in questi articoli, gli strumenti di cui faccio uso, sono quindi considerati impropri e insufficienti, giacché li si giudica validi tutt'al più per un lavoro su quell'individuale staccato e subordinato. Curiosa situazione: giacché io so che ciò che ho detto non poteva essere detto da un'altra prospettiva e presumo di sapere che esso contribuisce alla verità delle situazioni osservate. Dunque un metodo (se così vogliamo chiamare il mio procedere) dichiarato insufficiente si rivela più duttile e forse efficace di altri supposti adeguati. Sono francamente in imbarazzo.

Come prima spiegazione di questo fatto, potrei avanzare che i limiti tra individuale e collettivo, all'interno delle strutture materiali di una società di massa, si modificano; che l'*intensità* dei loro rapporti - anche nel significato fisico più elementare - aumenta enormemente e con ciò entra in crisi la loro delimitazione o codificazione tradizionale, valida per un diverso e precedente tipo di società.

Ma c'è di più. Se rileggo oggi, ad appena un anno di distanza, *L'immaginario politico*, esso mi colpisce come il racconto di un sogno; con la stessa intensità e contemporaneamente come da una enorme distanza, da un'altra dimensione. I morti, i vivi, i dileguati, tutto lo svolgimento di quei mesi, *riemergono* nel tessuto collettivo della realtà odierna come qualcosa che ne è stato espulso, come brandelli appunto di un sogno, fissati sulla carta nel momento del dormiveglia e subito dopo allontanati. Che cosa implica, in senso generale, questa constatazione? Implica, mi pare, che perlomeno in precise situazioni storiche si avvicina alla reversibilità l'equivalenza stabilita da Freud nella *Traumdeutung*: se il sogno si dà come una «scrittura geroglifica», come un «rebus» o un «indovinello», tutti prodotti assolutamente sociali, ciò significa che nel geroglifico sociale, in quell'«arcano» del prodotto sociale di cui parla Marx, *si dà del sogno*, immediatamente, anche se non sempre visibilmente. In alcune situazioni storiche di tensione acuita, di rottura, di slittamento verso, questo sogno si fa più vicino e può essere afferrato. È per questo che l'esame di immagini e scritti e comportamenti variamente elaborati, diffusi in continuità dai mezzi di comunicazione, può risultare allora fondato e meno arbitrario di quanto pensino

gli agrimensori del fatto sociale. È possibile allora ascoltare il flusso torrenziale delle immagini e delle voci che percorrono il mondo come un inconscio diffuso a tutta la ionosfera; un inconscio che, al pari di quello che parlò a Freud nella Berggasse viennese, vocifera attraverso cesure, lapsus, mancamenti indagabili. Insomnia, tutto il contrario di un «rumore» di fondo da schermare aristocraticamente, secondo una concezione pre-freudiana del linguaggio e della cultura!

Come si vede, siamo ben lontani dalla consueta dicotomia individuale/collettivo. E c'è infine qualcosa che tocca la possibilità di un lavoro sulla funzione e sul funzionamento dell'ideologia. Nell'articolo *Dov'è Lin Piao?*, ho accennato a una reazione tipica, nei militanti marxisti occidentali, di fronte a notizie sconvolgenti provenienti dai paesi socialisti: «Non abbiamo sufficienti informazioni». Questo atteggiamento di attesa di notizie attendibili, dopo quelle «inattendibili» dell'inizio, serve per lo più solo ad attenuare la violenza della comunicazione iniziale, la sua incoerenza rispetto al sistema di convinzioni stabilito; serve insomma a integrarla - esangue, sbiadita - in questo stesso sistema. Siamo di fronte a un chiaro esempio della funzione di *chiusura* o di *arresto* dell'ideologia. Aggiungiamo: nel suo svolgimento concreto, questa funzione si avvale di procedimenti e sequenze indagabili secondo linee qui appena accennate, ma ben visibili.

Tutto ciò può costituire lo spunto per una distinzione tra *teoria* e *ideologia*. La teoria nascerebbe dalla percezione di un vuoto in un punto dell'organizzazione dell'esperienza (nel nostro esempio: che cosa è realmente accaduto

in Cina); ne nascerebbe come una risposta che non chiude quel vuoto, ma si tiene continuamente in rapporto e in raffronto con esso, *pena; suo decadere a ideologia*. L'ideologia tenderebbe cioè continuamente a chiudere ciò che la teoria lascia invece (parzialmente) aperto, vuoto. Ecco perché la garanzia contro l'ideologizzazione di un enunciato non sta in qualsivoglia criterio interno all'enunciato stesso, ma nel rapporto di questo con quel vuoto d'esperienza. Ecco perché l'enunciato freudiano, o marxiano, costituisce una teoria nel momento in cui scopre e produce, si può dire, ciò che manca al discorso della propria epoca (la determinazione pulsionale; i rapporti di produzione) e rapidamente decade ad ideologia, nel momento in cui ritiene di potere e dovere colmare ciò che si sta scavando nella nuova esperienza.

Evidentemente, tutto questo esclude una «applicazione» di Freud, della psicanalisi, al nuovo lavoro. Freud è un riferimento storico, ormai, il più lontano riferimento ancora vivo nella nostra cultura, insieme a Marx. E dunque il nuovo lavoro non potrà definirsi e costruirsi che attraverso le vicissitudini del proprio svolgimento concreto.

IL PARADOSSO DELLA RIPETIZIONE

I

Molte proposte di collegamento attivo tra gruppi e individui separati si riducono di fatto a un flusso di messaggi in una sola direzione: dal centro che fa la proposta alla periferia. Spesso, dalla periferia rimbalza solo l'eco attutita della proposta fatta al centro. A questo punto, la richiesta, dal centro, di risposte vere si fa secondo i casi: retorica, moralistica, lamentosa, o cessa del tutto. .

Subentra poi la gestione amministrativa della rete, del canale, del collettivo.

Stampando questa rivista¹ che intende continuare ed approfondire il lavoro aperto dal libro, vogliamo rilevare lucidamente questo rischio quasi fatale e cercare di capirne le ragioni. Secondo noi, questa ricerca interessa direttamente il tipo di discorso che intendiamo avviare, ed è centrale per ogni proposta di intervento politico reale, e non puramente verbalistico che si voglia fare in una società come quella italiana contemporanea. La rilevazione, su scala di massa, dei complessi processi di dominio che per brevità polemica si raccolgono sotto le etichette di «autoritarismo «manipolazione» e simili, è stata probabilmente il punto di svolta teorica, prima ancora che pratica, intervenuto nella sinistra

negli anni '60. Ovviamente, come tematica di massa, essa non è disgiungibile dallo sviluppo della materialità produttiva; ed è questo sviluppo che ci è garante della sua attualità, al di là di temporanee eclissi e «superamenti» verbali.

I quali però esigono perlomeno un tentativo di spiegazione. Secondo noi, lo scontro polemico con le tendenze dell'apparato di dominio volte al controllo autoritario delle masse ha messo in secondo piano l'esame e la critica teorico-pratica delle tendenze alla passività e alla soggezione, che sono strettamente connesse alle prime e le alimentano, nello stesso momento in cui ne vengono continuamente rafforzate. Il fatto era probabilmente inevitabile, in questa prima fase, ma ha comportato gravi conseguenze a breve scadenza. Il movimento di ribellione al dominio, dimenticando il terreno di passività comune alla grande maggioranza da cui sorgeva, e non ponendosi quindi il problema delle motivazioni, della resistenza, della persistenza di tale passività, e quindi dei modi di uscirne, si è fatto spesso protesta irrigidita e isolata, spinta al limite dell'aristocraticismo individuale. Nel suo stesso interno, le tendenze alla passività, proprio perché escluse da ogni ricerca di controllo sistematico, hanno agito indisturbate, dando luogo a vari tipi di formazioni e raggruppamenti che, sotto la copertura della serietà, della continuità e della disciplina rivoluzionaria, di fatto soddisfano in primo luogo bisogni di protezione e di sicurezza dei loro membri. Gli stessi bisogni che, in altre forme e organizzazioni, apparentemente diversissime, vengono soddisfatti e coltivati dall'apparato di dominio.

Il rivoluzionarismo dei puri, proprio perché scisso dalle sue impure e anonime radici di massa, e pur nei nuovi prêt-à-porter dell'industria culturale, rivela dunque antichi e nascosti legami con ciò che intende negare e il marx-leninismo, qual è di rigore e in vigore nella maggior parte delle fortezze ideologiche giovanili che si vedono spuntare al limite del deserto, risulta essere il più efficace deterrente contro ogni intervento politico non tradizionale e realmente modificante.

Ma da dove nasce questa dipendenza, questo stato di attesa inerte verso l'esterno di cui cogliamo ogni giorno la presenza e gli effetti? Qui si apre un campo di ricerca e di osservazione che finora non ha trovato una teorizzazione sufficiente. Sia da parte del marxismo, per il quale la verità degli individui si trova fuori degli individui stessi, nell'«insieme dei rapporti sociali» oggettivi (sesta tesi su Feuerbach), e per il quale si presentano grosse difficoltà nel momento in cui si tratta di passare dall'individuo o dal gruppo come *personificazione* di rapporti di classe agli individui e ai gruppi particolari. Sia da parte della psicanalisi, che ha elaborato uno specifico campo di osservazione per alcuni aspetti essenziali dell'individuo e, in misura minore, del gruppo concreto, ma che di fronte a processi sempre più totalitari di intervento diretto sulle *condizioni* di formazione degli individui e dei gruppi si trova disarmata, oppure ricorre a extrapolazioni psicologistiche ingenuie quanto fuorvianti.

Lo schema che si propone qui a proposito della dipendenza, e che dovrà essere sviluppato e articolato in seguito, è una prima

approssimazione al problema, e intende perlomeno tener conto dei limiti accennati.

Il punto di partenza sembra dover essere la più radicale ed esplicita messa in questione della contrapposizione duale natura/cultura, e simili (biologia/storia, ecc.), che, affiorante o implicita nei testi delle teorie oggi dominanti, ha straordinaria efficacia nella pratica di massa delle teorie stesse. Per esempio, in Marx e più ancora nei marxisti, affiora la tentazione di considerare la natura il passato soppresso dell'uomo, e la storia la «vera storia naturale dell'uomo»; affiora cioè la tendenza a privilegiare il secondo termine della contrapposizione, rimanendo nel suo ambito; nella pratica di massa del marxismo il privilegiamento diventa assoluto, e il primo termine o non compare, o si presenta come un muro, cieco, limitante, estraneo. Dall'altro lato, in Lévi-Strauss per esempio, si fa strada una svalutazione della storia, considerata accidentale, contingente: essa trova luce e ordine solo in strutture universali, che il ricercatore è portato a riferire alla natura dell'*esprit humain*; nell'insegnamento che la borghesia ne ha dedotto, l'uomo è sempre lo stesso animale, e la storia è puro arbitrio.

A questo punto non si tratta di operare verbalmente una saldatura, più o meno «dialettica», tra i due termini della contrapposizione; non si tratta di reintrodurre nel marxismo la *Begierde* (brama, concupiscenza) hegeliana che esso ha, di fatto, rimosso idealisticamente da se stesso (Amodio);² questo è in fondo il senso e il limite di tutti i tentativi di marx-freudismo, o di freud-marxismo, sinora sperimentati. E neppure, di introdurre la

«mediazione storico-sociale» nel meccanismo delle strutture, quasi a dare la carica a un orologio. Rimarremmo sempre nell'ambito di una coppia concettuale, che è essa stessa all'origine delle difficoltà che intendiamo superare.

Il superamento è possibile solo attraverso il reperimento e la definizione di un campo pratico-teorico, di un luogo specifico della realtà umana, irriducibile a ciascuno dei termini della coppia. È ciò che ha cominciato a fare Freud nel lavoro psicanalitico: ma bisogna chiarire bene in che senso. Il suo campo di osservazione è il passaggio del bambino da essere biologico a essere inserito nell'universo simbolico proprio dell'uomo; la sua scoperta è che questo passaggio non avviene meccanicamente, come una spugna s'imbeve di acqua, ma sulla base di una peculiare inter-relazione tra il bambino e l'altro, gli altri, che si prendono cura di lui nel periodo della sua maggiore dipendenza, e sono per lui, contemporaneamente, i rappresentanti dell'universo simbolico; in questa vicenda, che è dunque, nello stesso tempo, individuale, singola, e assolutamente generale, l'alternanza e la modulazione delle presenze e delle assenze delle parti in causa contribuisce a dar forma definitiva, e spesso *definitiva*, al rapporto dell'individuo col desiderio e la morte, sia propri sia altrui. (Qui si deve approfondire accuratamente: per evitare che il rifiuto di ogni impostazione irrazionalistica e speculativa - che trova di solito qui, e non è un caso, il suo nucleo originale - finisca nel contesto culturale per far buttare via il bambino insieme all'acqua sporca).

Si costituisce così un ambito reale che è certamente in connessione con la biologia e la storia, ma non si riduce *mai* ad esse; il desiderio,

per esempio, ha per supporto una realtà biologica, ha dunque come precedente il bisogno, ma si costruisce sulla base di una relazione che coinvolge un universo simbolico. Queste connessioni sono cioè un *dato*, ma la loro esplicitazione concreta - a partire da qualcosa che già esiste, e non viceversa - costituisce un *problema* della ricerca, che non si risolve, verbalisticamente, in base a formule rassicuranti.

Questo ambito di realtà presenta perciò aspetti apparentemente contraddittori. Per un verso, esso ha una stabilità e una permanenza che richiamano quella biologica (ed è questa la ragione per cui Freud fu tentato, teoricamente, di interpretare i suoi reperti in chiave di istinti biologici o di pulsioni: Libido e Tanatos). Per un altro verso la stessa intensità e significatività delle esperienze fatte nel periodo di maggior dipendenza ripropone ad ogni individuo, nel corso della sua vita, il problema della tendenza alla loro ripetizione («coazione a ripetere»): è una sorta di nostalgia che paradossalmente spinge all'agire: sia nel senso di una replica cieca, sia nel senso di un tentativo di uscirne. Ci troviamo così di fronte a un ritmo temporale peculiare, che s'intreccia, certo, con il tempo tartaruga del supporto biologico e con il tempo-freccia della società storica; s'intreccia, ma senza confondersi, e con effetti di moltiplicazione e rallentamenti reciproci.

Per rendere più chiara la definizione, possiamo paragonare quest'ambito al luogo e alla funzione che ha il coro nella struttura del teatro greco. Posto tra la massa immobile degli spettatori e gli eroi in azione, il coro è la «base sostanziale», la «sostanza reale della vita e dell'azione eticamente eroica» (Hegel), che

collega in modo attivo, e non estrinsecamente, un'immobilità quasi geologica al turbine dell'agire storico; che ricorda, ammonisce, prevede, «invoca il diritto divino e le *potenze interne*» (la sottolineatura è mia, E. F.). Similmente, l'ambito che dopo Freud siamo costretti a riconoscere come peculiare e irriducibile, questo *luogo del coro*, è il momento, ineliminabile da ogni vita umana, in cui il passato, come presenza reale, urta nel presente e insiste per la propria reincarnazione e risoluzione futura. Nessuna antropologia che si voglia all'altezza del suo oggetto potrà in futuro trascurare di esaminare e approfondire queste «potenze interne».

(«L'erba voglio», I, luglio 1971)

II

Con l'immagine del coro, interposto, nel teatro greco, tra gli eroi in azione sulla scena e la massa immobile degli spettatori, si è cercato di delineare un ambito particolare della realtà umana che trae la sua origine e la sua persistenza dai processi concreti di formazione dell'individuo singolo. Esso non fa parte né della biologia, né della storia comunemente intese; non rientra nella natura e neppure nella cultura. Esso è irriducibile a ciascuno dei termini contrapposti di queste coppie interpretative tradizionali. È un campo specifico, ineliminabile, che è certamente connesso con tutto il resto della realtà umana, che ne è anzi materiato, ma secondo modi

specifici che si tratta, volta per volta, di individuare e definire. Tutte le affermazioni generali, così frequenti in questo campo, risultano da questo punto di vista generiche e ideologiche.

È così che la richiesta, così spesso mescolata a patetica lamentela, o a boria razzista, di tener conto del «naturale» dentro «l'umano», se non di ridurre interamente «l'umano» a «naturale», si rispecchia in quella che addita perentoriamente le «contraddizioni sociali» in ogni comportamento. Entrambe, mantenute in questo ambito di generalità, che d'altronde è il loro ambito abituale, assolvono a un compito di conferma, rassicurazione, propulsione quasi meccanica all'agire - che si rivela spesso un non agire... Si sono costituite in sistemi ideologici in alterna lotta tra loro; ed è una lotta a cui siamo sollecitati giornalmente, e a cui partecipiamo ormai stancamente.

Tutta la ricerca classica sull'uomo si è più o meno trincerata dietro la convinzione che non si dà scienza dell'individuo; ciò che si può fare, è costruire modelli generali o statistici e tipi ideali. Sotto questo aspetto, Karl Marx, che nel *Capitale* dichiara di interessarsi delle persone solo in quanto sono «la personificazione di categorie economiche», non si differenzia sostanzialmente da Max Weber, per il quale tutto l'agire reale che non corrisponde al tipo ideale di agire rigorosamente razionale costituisce una «deviazione» da esso. Il paradosso di Freud è stato quello di tentare una «scienza dell'individuo»; una scienza, si badi bene, non una raccolta sistematica di osservazioni psicologi· che, di cui è ricca ogni letteratura. E se il suo tentativo può dirsi, in parte, riuscito, ciò

si deve al fatto che la sua non è stata una ricerca individualizzante; non è stata una ricerca di psicologia nel senso stretto, nel senso classico della psicologia individuale. È stata sin dal principio una rilevazione dei nessi, dei rapporti peculiari attraverso i quali passa l'individuo singolo dalla sua nascita, e attraverso i quali egli si forma come individuo.

In questo senso il termine psicanalisi, da lui dato al campo di ricerca messo in luce, è fuorviarne, significa un aggancio e un compromesso con la disciplina accademica chiamata psicologia, ed è arretrato rispetto al livello delle acquisizioni che ci sono state con lui e dopo di lui. Esso sembra infatti rimandare ancora una volta alla considerazione di un individuo isolato, astrattamente separato dalla sua rete formativa; un individuo le cui ragioni «psicologiche» possono quindi tranquillamente essere messe tra parentesi da ogni scienza del generale biologico o storico-sociale. Con Freud invece si apre il campo di una ricerca sui rapporti interindividuali; comincia una sorta di *nexologia* umana (dal latino *nexus*: legame, intreccio), che include il corpo come parte in causa e interlocutore. Di essa, la psicanalisi comunemente intesa è solo un momento parziale, limitato, anche se di grande fecondità. La sua prima linea di sviluppo, non l'unica, è in direzione dell'analisi della struttura familiare.

In questi ultimi anni, si è spesso parlato di un Freud linguista, o più precisamente di un Freud le cui analisi «linguistiche» dei sogni o dei lapsus poterono trovare un chiarimento pieno solo successivamente, solo in seguito a uno sviluppo della linguistica che nell'epoca della sua ricerca

era agli inizi. È questo un aspetto fondamentale di quella scienza dell'individuo come nesso, a cui ho accennato. E certo che in questo nesso il linguaggio assume una posizione di primo piano. Ma c'è qualcosa di più generale. L'insistenza sul bambino come «padre dell'uomo» non nasce certo con Freud; ma è caratteristica di Freud quell'insistenza sui primi anni del bambino, quella caparbia convinzione, nata dalle contraddizioni di una pratica specifica, e sostenuta contro ogni «evidenza» delle teorie culturalizzanti, di ritrovare nel piccolo d'uomo l'essenziale dell'uomo adulto. È una posizione che il lavoro di Melanie Klein, per esempio, ha ulteriormente ribadito, spingendola, con le sue ricerche sulle fasi precoci di sviluppo, fino a un punto che a molti non psicanalisti può francamente far pensare al delirio.

Ora, questa insistenza costituisce uno scandalo per la vulgata marxista in vigore, che tende di continuo a proporre un rapporto lineare, un parallelismo immediato, tra evento socio-culturale e «risposta» individuale. Con ciò che ne segue: le vicende della società capitalista, per esempio, spiegano per intero, subito, e senza residui, i movimenti degli individui che la compongono e così, cambiati i termini, quelle della società socialista. Ne derivano alcune considerazioni che sono risultate *tragiche* nel movimento rivoluzionario. Da un lato, l'idea che tutto sommato gli individui seguiranno il Cammino della Storia; con la sorpresa, per esempio, che è stata vero *sbalordimento* teorico-politico, di trovarsi davanti il fascismo *come fenomeno di massa*, e non soltanto come trama di ceti dirigenti. Dall'altro lato, l'idea della nascita dell'«uomo nuovo» con l'instaurarsi del socialismo. Qui si è sviluppato un progressismo a

vapore, che ha celebrato i suoi fasti nell'epoca staliniana, ma che tende continuamente a ritornare anche oggi. Coloro che ne sono affetti sentono tutti i giorni una deliziosa armonia tra mutamenti collettivi e ciò che accade negli individui. Sicché «l'uomo nuovo» nasce ogni giorno, e ogni giorno che passa è un po' più nuovo. Se qualcosa viene a turbare questa marcia così ben ritmata, non può essere che un «residuo» del passato, e si tratterà di eliminarlo. Via dunque ciò che non marcia, o marcia fuori tempo: con quel che segue.

L'insistenza di Freud sull'importanza fondamentale dei primi anni di vita - e cioè in generale sugli anni in cui l'individuo è dipendente da altri, e non effettua lavoro utile - può quindi, se non altro, far nascere salutar sospetti in chi consideri ad occhi aperti l'immensa esperienza negativa che si è accumulata nelle viscere della storia di questo secolo, in cui il fondamento del mutamento è stato visto esclusivamente nei rapporti di produzione. Curiosamente, proprio questo tipo di convinzione, apparentemente e superbamente materialista, si è rivelato alla prova storica, oltre che meccanicistico, impregnato del più superficiale ottimismo idealistico. Parlo al passato, come certi scrittori di fantascienza parlano al futuro per parlare del presente.

Fin qui, può sembrare che si sia voluto ritagliare, all'interno della grande massa dei rapporti sociali, una zona ristretta e delimitata, di cui una sociologia familiare, per esempio, potrebbe rendere conto fino in fondo. In questo modo, si potrebbe stabilire un accordo con tutti coloro che, partendo da un'impostazione

fondamentalmente marxista, sono pronti a riconoscere che «c'è qualcosa» nelle storie della psicanalisi, e vedrebbero dunque con favore una sorta di riconciliazione sociologica di marxismo e psicanalisi. In realtà, la zona nexologica affrontata da Freud non è riducibile a quest'impostazione, tutto sommato pigra, e cercheremo ora di chiarire più da vicino in che cosa essa consiste. Nel far ciò, saremo indotti a ripercorrere alcuni dei termini più «scabrosi» della ricerca freudiana e nello stesso tempo a staccarci dalla descrittiva che la psicanalisi dà di se stessa; una descrittiva che è diventata un termine di riferimento canonico anche per i suoi negatori.

Partiamo da una situazione della pratica concreta. (Vedremo più avanti se e in che modi ciò che se ne ricava può essere trasferito fuori del «caso clinico»). Una giovane donna che presenta dei disturbi della deglutizione espone, all'inizio di una seduta, pochi mesi dopo aver cominciato un trattamento, i seguenti eventi (chiamiamoli così, provvisoriamente). I miei interventi sono tra parentesi quadre.

Ieri ha litigato con suo marito perché non l'ha iscritta a un corso che le interessa, nonostante le promesse.

Ce l'ha su con lui perché le lascia sempre la macchina senza benzina o con poca benzina; lei per vendicarsi stamattina ne ha comperato solo cinquecento lire; così dopo lui resta a piedi.

Chissà perché pensa sempre di separarsi da suo marito.

Per esempio, stamattina ha pensato che suo marito diceva una cosa sgradevole, e lei lo

lasciava... anzi, a pensarci meglio, sua madre (di lei) era morta, suo marito diceva «Finalmente!» e lei lo lasciava.

[Nella fantasia ha fatto morire sua madre e se n'era dimenticata].

Fa fatica a concentrarsi. Chissà perché non riesce a concentrarsi. Che bravo quel medico che alla TV, a *Rischiatutto*, come si chiama... risponde a tutto, ha una memoria formidabile.

Le è venuta voglia di fare l'inventario dei suoi libri.

[Le faccio rabbia con quello che possiedo e non le do, e vorrebbe portarmelo via, farlo suo].

«Sa che la sua casa è rumorosa? Molto più della mia...». Spesso pensa che è solo lei ad avere bambini, e che le altre donne non ne hanno.

[Nella seduta precedente, aveva parlato di un sogno... c'entrava un ristorante, lei non veniva servita].

A prima vista, una bella confusione, proprio belle «associazioni libere!». Ma se si ascolta (si legge) fluidamente, senza fissarsi sui particolari, si vede tornare e insistere continuamente un tema unitario: il rapporto con qualcuno o qualcosa che non le dà, o non le dà abbastanza, pur potendo dare (il marito; il medico di *Rischiatutto*: trasparentemente, l'analista; il ristorante). Esso si costruisce attraverso evocazioni di «cose successe», diciamo così (l'acquisto della benzina, la litigata col marito, per esempio) e agganci diretti alla situazione in corso (la critica della mia casa, per esempio). Lo accompagnano fantasie ostili, a tratti vendicative

(abbandono del marito, morte della madre: il «Finalmente!» del marito, nella fantasticheria, riflette chiaramente una sua propria ostilità verso la madre, da cui si esime attribuendola al marito), pensieri invidiosi (la memoria del medico), desideri di rivalsa - sostituzione (l'inventario dei suoi libri, lei sola fa i bambini). Altri particolari si possono dedurre abbastanza direttamente: il suo «faccio fatica a concentrarmi», e la sua osservazione sul «rumore» di casa mia, esprimo no un rifiuto a mandar giù quello che le ho detto subito prima. Alcune sedute dopo, dal suo senso di strozzamento si dipanerà una fantasia di strozzare (me, la madre), apparentemente rovesciata su se stessa: ma fermiamoci qui. Non c'importa di seguire gli svolgimenti del tema, che ha uno dei suoi punti di «aggancio» nella gola (deglutizione disturbata, soffocazione), quanto piuttosto il fatto che esso pervade, variamente, tutti gli *eventi* elencati: il sogno, la fantasticheria ad occhi aperti, la rievocazione, il progetto, fino al disturbo somatico e al comportamento. C'è un filo ininterrotto che li annoda, variamente. C'è una continuità, un tema appunto, che a prima vista risulta invisibile sia all'attore che allo spettatore e che usa, si direbbe indifferentemente, situazioni diversissime. E questo tema ha per contenuto, immediatamente, una modalità di rapporto con l'altro - in breve, siamo fuori dalla «psicologia» individuale. Non solo. Il tema si trasmette attraverso momenti diversissimi, che sono per di più staccati dal punto di vista temporale (ha litigato con il marito - critica l'analista - progetta di separarsi, ecc.).

Nel sistema d'ascolto escogitato da Freud, ci troviamo dunque di fronte a un problema di

ripetizione di temi. Vediamo dunque quali soluzioni egli ha dato a questo problema, o come lo ha individuato e affrontato nel corso della sua ricerca. Manteniamo provvisoriamente distinti i due piani metaforicamente ortogonali ora indicati: cioè la ripetizione nel tempo, e la ripetizione in situazioni diverse. Come vedremo, esse compongono un problema unico.

Quanto alla ripetizione nel tempo, essa si trova già indicata esplicitamente negli abbozzi teorici degli anni sul finire del secolo (*Progetto di una psicologia*, 1895), o nelle parti teoriche di opere di quell'epoca (*L'interpretazione dei sogni*, 1899, capitolo vii). Essa però sorge dal lavoro analitico, ed è infatti nei primi lavori clinici che essa comincia ad avere un nome - o meglio, più nomi. Apriamo per esempio il *Frammento di un'analisi di isteria* (del 1905, ma la prima stesura risale al 1900), più noto come *Caso Dora* (si veda *Casi clinici*, Einaudi, Torino, 1952, pp. 135-36). Freud spiega a che cosa è stata dovuta secondo lui l'interruzione precoce del trattamento: egli si è lasciato cogliere alla sprovvista dal fatto che Dora aveva trasferito su di lui l'atteggiamento che aveva nei confronti di un certo signor K., un uomo sposato che le aveva fatto la corte. «Si vendicò su di me come aveva voluto vendicarsi di K. e mi lasciò come egli stesso l'aveva ingannata e lasciata. In tal modo ella *mise in atto* una parte essenziale dei suoi ricordi e delle sue fantasie, invece di riprodurla nella cura». Abbiamo dunque, innanzitutto, una ripetizione del passato sulla persona dell'analista, in virtù di certe coincidenze, reali o soltanto attribuite (Freud accenna a una situazione di gelosia per un'altra paziente e

a questioni di denaro; inoltre, lascia trasparire da vari indizi un suo personale interesse per Dora). È ciò che Freud chiama, a questo punto, *transfert*. Ma questa ripetizione è risultata talmente letterale (seppur rovesciata: è Dora che lascia Freud, come è stata lasciata), talmente *vera*, da portare alla rottura del rapporto con Freud, come prima col signor K. La ripetizione si è fatta *Agieren* (agire, mettere in atto); è cioè indicata con un verbo, di uso non comune in tedesco, che implica il senso di una messa in scena, di una rappresentazione teatrale di qualcosa che si è svolto prima.

E questo *Agieren* nei confronti di Freud, questo *transfert* agito, è contrapposto, come elemento negativo e disturbante, alla «riproduzione nella cura», vale a dire al ricordare nel *transfert*, al riconoscere il modello, il cliché precedente, che si ripresenta nel rapporto col medico.

Freud dichiara dunque sin dall'inizio del suo lavoro di trovarsi di fronte al fatto che l'analizzato *ripete* con lui una vicenda anteriore; ed è portato a distinguere pragmaticamente - e ottimisticamente, si vedrà - la ripetizione utile, o meglio, utilizzabile dal punto di vista della cura (il ricordare nel *transfert*), da quella dannosa (l'agire nel *transfert*).

Sette anni più tardi, nello scritto *La dinamica del transfert*, del 1912 (a quel che so, non ancora tradotto in italiano), la distinzione permane invariata, ma l'accento cade sulla resistenza che il *transfert* stesso costituisce per la cura, sul fatto che esso è anzi «la più robusta arma della resistenza», e occorre quindi distinguere un *transfert* «positivo» da uno «negativo»,

quest'ultimo legato allo spostamento sul medico di impulsi ostili - o di impulsi positivi (erotici) profondamente rimossi. Nel processo della cura «siamo infatti penetrati nell'ambito dell'inconscio. Le reazioni che si ottengono portano ora con sé alla luce qualche cosa dei caratteri dei processi inconsci, come li abbiamo imparati a conoscere attraverso lo studio dei sogni. Gli impulsi inconsci non vogliono venir ricordati, come la cura desidera, bensì essi mirano a riprodursi, corrispondentemente alla atemporalità e alla facoltà di allucinazione dell'inconscio. Il malato attribuisce, in modo simile a quel che succede nel sogno, attualità e realtà agli avvenimenti del risveglio dei suoi impulsi inconsci; egli vuole mettere in atto (*Agieren*) le sue passioni, senza prendere in considerazione la situazione reale. Il medico vuole costringerlo a inserire questi impulsi emotivi nel contesto del trattamento e in quello della sua storia, a sottometerli alla considerazione riflessiva e a riconoscerli secondo il loro valore psichico. Questa lotta tra medico e paziente, tra intelletto e vita pulsionale, tra riconoscere e voler mettere in atto, si svolge quasi esclusivamente nei fenomeni di transfert. È su questo campo che dev'essere ottenuta la vittoria, che si esprime nella duratura guarigione della nevrosi. È innegabile che il dominio dei fenomeni di transfert provoca le maggiori difficoltà allo psicanalista, ma non bisogna dimenticare che proprio essi ci rendono l'inestimabile servizio di rendere attuali e manifesti gli impulsi erotici celati e dimenticati, perché in fin dei conti nessuno può essere ucciso *in absentia* o *in effigie*».

Freud dunque avverte di nuovo, e in modo ancora più minaccioso, la stessa tendenza alla riproduzione tale e quale nel transfert, la stessa urgenza cieca; il transfert rischia di ridursi a totale *Agieren*, pura opposizione al riconoscimento e al ricordo. Di qui la tentazione di attribuire all'analista un ruolo illuministico, una posizione di intelletto in lotta contro i sensi, che significa indubbiamente una forzatura rispetto a quella che egli è venuto man mano elaborando. Interviene, inoltre, il problema di questa ostinata tendenza alla ripetizione; una nota iniziale, in cui si riafferma l'importanza del momento costituzionale rispetto alle esperienze infantili, sembra alludere, indirettamente, a difficoltà terapeutiche e aprire la strada a una considerazione biologica della ripetizione.

Due anni dop«, nel 1914, lo scritto *Ricordare, ripetere, elaborare* (si veda l'antologia *Freud* di C. Musatti, cit., pp. 252-61) riprende la questione. Tornano gli elementi che abbiamo già visto, ma in una prospettiva ben più complessa e difficile. Lo scopo della tecnica rimane invariato: ricordare «nella vecchia maniera», riprodurre sul terreno psichico. Ma il ricordare è un atto tutt'altro che semplice, perché i *modi del dimenticare sono molteplici*: si dà il caso di impressioni, scene, esperienze, che sono semplicemente bloccate, intercettate; oppure si presentano mascherate in falsi ricordi, i «ricordi di copertura»; nel caso però dei processi che possono essere contrapposti alle impressioni e ai dati d'esperienza come atti puramente interni - le fantasie, i riferimenti, gli impulsi emotivi, le connessioni - accade spesso che venga «ricordato» qualcosa che non è mai stato «dimenticato», perché non è mai stato cosciente; inoltre esistono importanti eventi della prima

infanzia che possono essere soltanto *dedotti* dai sogni e dalla «struttura della nevrosi».

La rievocazione dunque si complica notevolmente, e l' *Agieren* è di nuovo in primo piano; ma questa volta si aggiungono considerazioni che ampliano notevolmente tutto il campo. «Alla fine,» nota Freud «si capisce che proprio questo [l'*Agieren*] è il modo di ricordare dell'analizzato» e che «lo stesso transfert è soltanto una parte della ripetizione e la ripetizione è il transfert del passato dimenticato, non soltanto sul medico, ma su tutti gli altri campi della situazione attuale».

Siamo giunti all'affermazione esplicita dell'unità e della generalità della ripetizione che Freud, attraverso il privilegiamento del rapporto col medico (transfert), non aveva finora colto pienamente; a questo punto egli le dà un altro nome, e ne fa la *coazione a ripetere*, che considereremo tra poco. Ma ciò che sorprende, nel corso di questo scritto, è un altro fatto: dopo essere giunto a una constatazione assolutamente centrale per tutto il suo lavoro, Freud non sembra avvertire il significato tattico, ridotto, che assumono di necessità le sue indicazioni per il trattamento. Occorre come sempre tenersi saldi al transfert, cercando di far agire la ripetizione all'interno di esso; occorre «trattenere entro il campo psichico», attraverso il «lavoro del ricordare», tutti gli impulsi che l'analizzato «potrebbe dirigere verso il campo motorio»; occorre «impegnarlo a non prendere durante la cura nessuna decisione d'importanza vitale, come per esempio la scelta di una professione o di un oggetto d'amore definitivo»; occorre in definitiva sostituire alla vecchia nevrosi una «nevrosi di transfert», «un regno

intermedio tra la malattia e la vita, attraverso il quale si compie il passaggio dalla prima alla seconda». Alcune di queste indicazioni, quelle che si riferiscono agli impegni da far assumere all'analizzato, sono in seguito venute meno; sia per la manifesta difficoltà a farle accettare, sia, soprattutto, perché implicano una insostenibile posizione di analista prescrittore, al limite normalizzatore, analoga a quella dell'«intelletto» che abbiamo visto nell'articolo precedente. L'analista invece, si sostiene nella parte conclusiva, dovrà limitarsi ad aiutare l'analizzato ad *elaborare* lentamente, faticosamente, a integrare a se stesso ciò che viene rivelandosi nell'analisi. Ma rimane inavvertita la contraddittorietà esistente nello scritto: da un lato si constata l'intensità e l'urgenza della ripetizione come riproduzione tout court del passato nel presente; dall'altro lato, si tenta di incanalare questo fiume nel solo rapporto con l'analista; non solo, ma si tenta di incanalarlo nel solo «terreno psichico», cioè nel piano della rievocazione «secondo la vecchia maniera».

Da questo momento in poi, Freud oscillerà tra questi due tipi di considerazione. In *Al di là del principio di piacere*, del 1920, la ripetizione, denominata come si è visto *coazione a ripetere*, appare come qualcosa di originario ed elementare nella vita psichica, che oltrepassa ogni istanza di piacere. E la radice di questo convincimento, che porterà alla concezione paradossale di un *istinto di morte* in alterna lotta con Eros, risiede fondamentalmente nella esperienza analitica. Non c'è da sbagliarsi: Freud introduce il problema attraverso i

fenomeni ripetitivi che si incontrano nelle nevrosi traumatiche e nel gioco infantile; ma risulta chiaro che ciò che pesa viene da un'altra parte, dal terzo argomento introdotto: l'analizzato è costretto a ripetere il rimosso come esperienza attuale, anziché poterlo ricordare come brano del passato; ed è costretto a ripetere esperienze passate che non hanno in sé nulla di piacevole, che anzi non hanno mai potuto essere espressione di soddisfazione, *neppure di impulsi rimossi*. Siamo dunque di fronte all'«eterno ritorno dell'uguale», qualunque possa esserne la spiegazione o la interpretazione.

D'altra parte, nel *Compendio di psicanalisi*, uscito postumo - una breve summa della psicanalisi a cui Freud si diede negli ultimi mesi della sua vita — troviamo scritto (si veda *Psicoanalisi. Esposizioni divulgative*, Boringhieri, Torino, 1963, p. 265): «... Il comportamento ideale per i nostri scopi sarebbe che, al di fuori del trattamento, [l'analizzato] si comportasse nel modo possibilmente più normale e manifestasse le sue reazioni soltanto nel transfert». Che la ruota dell'uguale giri solo nella stanza dell'analista! Tra angoscia di fronte a qualcosa che sembra un *destino* e preoccupazione pratico-terapeutica, non si potrebbe trovare abbinamento più derisorio.

Soltanto il punto di vista della ripetizione consente di cogliere, nel lavoro freudiano, il significato del sorgere di alcuni concetti chiave (transfert, *Agieren*) e, soprattutto, l'unità di fondo dei fenomeni ai quali essi si riferiscono. L'elaborazione psicanalitica post-freudiana è andata esattamente nel senso contrario. In Freud, abbiamo visto, l'unità della ripetizione

s'impone, anche se lascia intatta l'impostazione tecnica del lavoro. Nei suoi successori è intervenuto, parallelamente al ritualizzarsi della «dottrina», un tipico processo di isolamento e trasformazione in feticcio dei singoli concetti. In questo modo il transfert è diventato il vero concetto tabù della psicanalisi: chi tocca il transfert muore! si potrebbe dire, o perlomeno cade fuori della psicanalisi. Così facendo, si è però tagliato fuori ciò che in Freud, a leggerlo fino in fondo, senza paura di affrontare le opere «pessimistiche» dell'ultimo periodo, si fa pure sempre più chiaro: vale a dire, la diminuzione del privilegiamento del transfert rispetto alla totalità della ripetizione. Il transfert rimane sempre l'arma essenziale dell'analista; ma Freud ne vede sempre più i limiti. Quanto alla nozione di *Agieren*, il suo destino, per le stesse ragioni di separazione, è stato opposto e perfino sinistro. Nella traduzione inglese, esso è diventato *acting out*, un termine che ha ormai sostituito completamente l'originale tedesco, ma con due connotazioni negative estremamente importanti: prima, *acting out* ha nell'uso psichiatrico il significato prevalente di un'azione impulsiva, scarsamente motivata; seconda, esso viene di solito inteso dagli psicanalisti come un'azione che si svolge *fuori* del contesto analitico e quindi come qualcosa che, in nome del privilegiamento del transfert, deve essere riassorbito nell'analisi. Non si può negare che, in questa seconda accezione, la lettera del testo freudiano sia salva: ma è interessante vedere che cosa ne è venuto fuori. In molti psicanalisti, le riserve di Freud sull'*Agieren* ripetitivo si sono fatte, attraverso l'uso feticistico dell'*acting out*, tendenza, per lo più inespressa, ma proprio per questo più efficace, alla condanna dell'*agire*

in generale: l'analista si aggrappa ossessivamente al transfert, e riassorbe tutto in esso; di conseguenza, l'analizzato tende a vivere come sbagliato l'agire, qualunque esso sia, e s'indirizza verso un rapporto esclusivo con l'analista. Primo effetto, ma di rilievo: l'eternizzazione del trattamento. In altri casi, per lo più sotto un generico influsso marxista, e in nome di istanze «rivoluzionarie», si tende a privilegiare, in modo simmetricamente opposto, l'agire qualunque sia: se ne ricava un'attivizzazione cieca, e fallimentare a breve scadenza. In tutti i casi, si perde di vista il problema più profondo posto dall' *Agieren* freudiano: il problema di un agire ridotto a messa in scena, a «ripetizione generale»; di un'esperienza nulla, inutile, nel momento stesso in cui se ne moltiplicano le occasioni e le figure. È solo partendo dall'esame di questo livello zero dell'esperienza, non dalla sua rimozione, che si può pensare di arrivare a costruire qualcosa che stia in piedi.

(«L'erba voglio», V, aprile 1972)

III

Si è visto come in Freud si presenti fin dall'inizio e man mano diventi più importante il problema costituito da una ripetizione del passato dell'analizzato nel presente, sia all'interno del quadro psicanalitico sia all'esterno. Questo fenomeno assume vari nomi - in particolare transfert e agire, diventato poi *acting out* - per una necessità di distinzione

interna dell'osservazione psicanalitica e perché Freud non ne colse mai pienamente l'unità, nonostante la introduzione, nel 1914, del concetto di coazione a ripetere, che è in grado di render conto di tutti i fenomeni osservati e nello stesso tempo, con la scelta del termine *Zwang*, coazione, costrizione, ne dichiara a tutte lettere la forza e la persistenza. Questa difficoltà di Freud, che si riverbera nell'impostazione tecnica del suo lavoro, ha contribuito a creare nei suoi successori, come si è detto, una trasformazione in feticcio dei singoli concetti da lui utilizzati (transfert-agire). La coazione a ripetere ha avuto invece un destino diverso ed è vissuta nell'ambito psicanalitico di una vita per così dire ornamentale: oggetto di dissertazione in qualche congresso, fiore all'occhiello di teorizzazioni sottili, ma senza utilizzazione reale concreta.

La ragione di ciò non è difficile da cogliere. Quando Freud tratta esplicitamente della coazione a ripetere (in *Al di là del principio di piacere*), egli è costretto a dichiarare, sulla base dei fatti osservati, che essa antecede il desiderio, antecede il principio di piacere e quello di realtà. Essa indica perciò un piano più profondo di funzionamento dell'inconscio, che sovverte la precedente costruzione teorica; per mantenerla, Freud è costretto a inserire la coazione a ripetere nell'ambito delle pulsioni - cioè nel «contenuto» dell'inconscio fino allora descritto - e, nello stesso tempo, a riformulare la teoria delle pulsioni in modo tale che tenga conto dei dati finalmente problematizzati. Nasce così quella «strana» (termine di Freud) teoria di una tendenza a «riprodurre, a ristabilire uno stato anteriore», che in definitiva dovrebbe riportare allo stato della materia inanimata, attraverso

l'intervento di una pulsione di morte. A questo punto una lettura letterale del testo freudiano, unita a un'impostazione genericamente scienziata, ha fatto sì che i successori di Freud scartassero decisamente sia la teoria della pulsione di morte sia la coazione a ripetere, cioè l'insieme dei dati d'osservazione da cui la prima è stata ricavata.

A un certo punto di *Al di là del principio di piacere*, Freud nota che forse ha sopravvalutato l'importanza di questi dati. Dichiarazione veramente strana, questa, se si considera che essi coinvolgono direttamente il transfert, cioè l'asse portante dell'esperienza psicanalitica! E colpisce l'aggregazione quasi casuale di dati diversi, e di diverso peso, come il gioco di un bambino e la «nevrosi di destino». C'è una curiosa trascuratezza, l'evitare di porre distinzioni, differenze; e questa indistinzione si accentua nel momento della formulazione teorica, che cancella brutalmente tutte le particolarità dei dati e vi sostituisce l'uniformità opaca del *carattere regressivo* delle pulsioni. Sembra che Freud abbia colto un punto centrale, e che nello stesso tempo se ne ritragga. (Vedremo perché).

Dopo di lui, chi riafferma con più forza l'*insistenza* dei fenomeni di ripetizione è Jacques Lacan, per il quale essi traggono principio dall'*«insistenza della catena significante»*, vale a dire dalla struttura dell'ordine simbolico che, secondo la sua tesi, risulta costituente per il soggetto individuale. «È la legge propria di questa catena a reggere gli effetti psicoanalitici determinanti per il soggetto»: e perché questa

asserzione non serva soltanto ad astrarre una «forma generale di fenomeni», la cui particolarità è l'essenziale dell'esperienza analitica, egli ne tenta una dimostrazione attraverso l'interpretazione di una storia, di una finzione, che ha il vantaggio, rispetto a qualsiasi altra storia, «di manifestare in modo tanto più puro la necessità simbolica, in quanto la si potrebbe credere retta dall'arbitrario». È il seminario dedicato al racconto *La lettera rubata* di E.A. Poe, che non a caso apre la raccolta degli *Écrits* (se ne veda la traduzione italiana ne *La cosa freudiana*, Einaudi, Torino, 1972). Per l'importanza che Lacan vi attribuisce e che esso viene ad avere in questo discorso, sarà bene seguirlo attentamente. Lacan individua nel racconto due *scene* temporalmente successive. La prima si svolge nell'appartamento di una «persona altolocata», in cui è facile riconoscere la regina di Francia. Essa ha appena ricevuto una lettera e la sta leggendo, quando è improvvisamente interrotta dall'ingresso di un altro «personaggio di alto grado» al quale desidera a tutti i costi tenerla segreta, perché ne andrebbe del suo onore: Lacan ne deduce che si tratta del re. Dopo un frettoloso ma vano tentativo di nascondere la lettera in un cassetto, la regina si vede costretta a posarla aperta sul tavolo, in modo tale che non se ne possa leggere il contenuto. La manovra riesce, il re non si accorge di nulla. Ma a questo punto entra il ministro D., che con il suo «occhio di lince» scorge immediatamente la lettera, riconosce la calligrafia dello scrivente e, cogliendo l'imbarazzo della regina, intuisce tutta la situazione. Dopo aver sbrigato alcune pratiche di ufficio, trae di tasca una lettera molto simile, finge di leggerla e la depone sul tavolo accanto

all'altra. Al momento di congedarsi, prende dal tavolo la lettera *della regina*, senza che questa, che si è accorta di tutto, possa intervenire per la presenza del re.

Tutto ciò viene raccontato in «linguaggio diplomatico» dal prefetto di polizia a C.A. Dupin, il giovane di «singolare capacità analitica», al quale si è rivolto perché ha già risolto il caso del *Dupliche delitto nella via Morgue*: la regina infatti, continuamente ricattata dal ministro, si è rivolta a lui per recuperare ad ogni costo la lettera, che evidentemente il ministro deve aver sempre a portata di mano, perché «la possibilità di esibirla da un momento all'altro è altrettanto importante del fatto di possederla». Ma infiniti sopralluoghi in casa del ministro, uniti a un paio di perquisizioni personali camuffate da aggressioni banditesche, non hanno dato alcun esito.

Si apre a questo punto la seconda scena: Dupin va a far visita al ministro, munito di un paio di occhiali verdi, al riparo dei quali, mentre conversa tranquillamente, esamina a fondo lo studio del ministro. Egli si è convinto che per nascondere la lettera questi non può avere usato che il sistema di *non nasconderla affatto*: ed ecco che, in un portabiglietti di infimo valore appeso sopra la mensola del caminetto, egli scorge una lettera molto sudicia e spiegazzata, introdotta in modo trascurato, quasi per dispetto, come si trattasse di una carta priva di ogni valore. È proprio la lettera cercata, e Dupin se ne appropria con un semplice stratagemma (dimentica sul tavolo la sua tabacchiera e, tornato il giorno dopo a ritirarla, distrae il ministro e sostituisce la lettera). Come la regina, anche il ministro è stato derubato della lettera e

Dupin, consegnandola al prefetto, può richiederli il costoso prezzo del suo intervento.

Per Lacan, questa seconda scena è una *ripetizione* della prima, e non perché i tratti di somiglianza tra loro, che pure sono evidenti, possono venir accostati, estrinsecamente; ma perché nelle due scene si ripete un modulo intersoggettivo, in cui i tre soggetti si scambiano le rispettive posizioni in una situazione definita da tre sguardi: uno sguardo cieco, che non vede (il re, la polizia); uno sguardo che vede che il primo sguardo non vede, e s'illude di tener celato ciò che nasconde (la regina, il ministro); uno sguardo infine che vede che ciò che è da nascondere è allo scoperto (il ministro, Dupin). Ora, questo scambio di posizioni, questo spostamento dei soggetti è «determinato dal posto che viene ad occupare quel puro significante che è la lettera rubata, nel loro trio», ed è ciò che ci consente di vedere in questo spostamento un «automatismo di ripetizione», nel senso indicato all'inizio del paragrafo. «È la lettera con le sue deviazioni a reggere le loro entrate e i loro ruoli... Passando sotto la sua ombra, ne divengono il riflesso. Cadendo in possesso della lettera - ammirevole ambiguità del linguaggio - è il suo senso a possederli».

È ciò che si dimostra, secondo Lacan, nel personaggio del ministro. Egli è costretto a giocare la parte di chi nasconde, come prima la regina, fino a rivestirne il ruolo, fino «agli attributi della donna e dell'ombra, così propizi all'atto di nascondere»: la lettera lo trasforma, letteralmente, a immagine della regina e Lacan non manca di trovare, nel testo di Poe, i tratti di questa trasformazione (apparenza di mollezza, strumenti musicali sparsi sul tavolo, ecc.).

Fin qui la prestigiosa interpretazione di Lacan, che ho ridotto a quello che mi sembra il suo nucleo essenziale. Come spesso in Lacan, anche in questo caso rimane ambiguo lo *statuto* del riferimento culturale introdotto a sostegno della tesi avanzata. Ci vien detto espressamente, si è visto all'inizio, che il racconto di Poe fornisce una *dimostrazione* della coazione a ripetere, al pari e meglio di qualsiasi altra storia. In un altro punto del seminario, esso viene però definito un «apologo»: in questo caso, esso fornirebbe piuttosto una descrizione allegorica o allusiva della tesi, e il suo significato di prova, di dimostrazione in senso stretto, sarebbe piuttosto ridotto. Ma consideriamolo pure nel significato primario che Lacan gli conferisce.

La lettera rubata, ci vien detto, determina il ministro e lo trasforma a immagine della regina; ma riflettendo su quest'asserzione, risulta chiaro che *non la lettera determina il ministro a ciò che è, ma ciò che è il ministro determina la lettera*, cioè gli fa scoprire e rubare la lettera. Non la lettera, insomma, rende il ministro femminilmente intrigante, ma il suo essere femminilmente intrigante gli fa trovare e, starei per dire, *inventare* la lettera. Se nel contesto del racconto l'interpretazione lacaniana assume una apparente plausibilità, è perché il racconto stesso viene ridotto a una *scena*, a un fotogramma quasi, isolato dai suoi precedenti, in cui i personaggi sono già disposti in determinate posizioni rispetto a un punto centrale, la lettera. Nel fotogramma successivo, le posizioni rispetto alla lettera rimangono invariate, ma sono occupate da personaggi diversi i quali assumono, quasi per un effetto di sovrapposizione ottica, alcune caratteristiche del personaggio di cui hanno occupato il posto. In questo senso si

può legittimamente porre anche una *terza* scena, del resto accennata da Lacan, in cui Dupin, per il fatto di diventare terzo detentore della lettera, manifesta tratti femminili al pari del ministro suo predecessore. Nel racconto di Poe, non mancano accenni interpretabili in tal senso (uno spiccato senso della vendetta, ecc.).

Quel che impressiona in tutto ciò, non è lo scattare dei congegni del meccanismo, per così dire (Lacan stesso parla di un «meccanismo d'orologio»): se ripetizione esiste, questa non deve temere la precisione. E ' piuttosto ciò che da questa ripetizione risulta escluso. La lettera, si è detto, è un prodotto del trio, *e la ripetizione sembra invece riguardare i produttori di essa solo in quanto determinati da essa*. Con ciò è indicato un *momento solo* della ripetizione, che, diventando assoluto, ci dà una visione alienata di essa; resta escluso ciò che c'interessa in primo luogo, vale a dire la ripetizione a partire dal reale produttore. La lettera rubata è un momento privilegiato in cui il ministro *si ripete* come intrigante, e quest'aspetto fondamentale è proprio ciò che manca nell'analisi di Lacan.

Cerchiamo un esempio, in cui una situazione analoga a quella da lui interpretata si distenda in un tempo superiore a quello impiegato dalla comparsa, dalla permanenza e dalla scomparsa di un singolo elemento significante; una situazione che ci consenta quindi di integrare le lacune riscontrate nell'esempio della *Lettera*. Nell' *Otello* di Shakespeare, il fazzoletto di Desdemona svolge nel trio costituito da Desdemona stessa, da Otello e da Iago una parte simile a quella della lettera nel trio precedente. Lasciato *cadere* inavvertitamente da Desdemona,

esso è sottratto e lasciato *cadere* da Iago nella camera di Cassio, che a sua volta ne fa dono alla amica. (È Shakespeare stesso che usa, in due occasioni, lo stesso verbo, *to drop*). Il percorso del fazzoletto, preso a sé stante, si potrebbe considerare determinante per il destino dei personaggi che passano sotto la sua ombra, come direbbe Lacan; e le singole tappe di questo percorso si potrebbero benissimo prestare a una illustrazione della ripetizione come processo determinato dal significante (il fazzoletto). Ma la tragedia di Shakespeare, a differenza del racconto di Poe, non comincia con l'entrata in scena del fazzoletto (che compare al terzo atto). Comincia e si sviluppa con la strategia distruttiva di un uomo chiamato Iago, divorato dall'invidia e dalla gelosia (è lui, in realtà, la vera *anima gelosa* di colui che passa per l'esempio supremo della gelosia, Otello); un uomo che concepisce «un trucco dopo l'altro» per raggiungere i suoi scopi, e che così facendo *ripete* come intrigante, come traditore, lungo tutta la tragedia. Dal suo punto di vista, il fazzoletto è una delle tante «quisquillie inconsistenti come l'aria» che egli viene ricercando e usando, si potrebbe dire creando, nelle varie *repliche* attraverso cui si dipana il suo piano; una quisquilia di cui non sa neppure, all'inizio, che cosa ne farà, fedele al suo motto per cui «il preciso profilo di una ribalderia si manifesta soltanto nell'atto di praticarla». È vero, una volta entrato in scena, il fazzoletto risulta caricato di una sua specifica gravità materiale-simbolica, che coinvolge tutti i personaggi. Ma sarebbe alienante, ancora una volta, considerarlo determinante esclusivo; in realtà, i suoi passaggi presuppongono sempre l'intervento dei personaggi del trio. Un solo esempio: quando già esso ha cominciato a

funzionare come *prova* del tradimento agli occhi di Otello, quando cioè Desdemona non è stata in grado di presentarglielo a una sua precisa richiesta, Otello tende a dimenticarsene, a rimuoverlo in senso stretto, e solo il preciso intervento di Iago, che glielo fa tornare alla memoria «come il corvo al tetto di una casa appestata», fa sì che esso continui a rimanere nel circuito.

Lo spessore temporale della tragedia shakespeariana, contrapposto alla tenuità delle scene del racconto di Poe, consente anche di chiarire quell'aspetto di femminilizzazione intrigante, di autentica metamorfosi, che Lacan lega alla detenzione della lettera. Qualcosa di molto simile si ritrova nella figura di Iago. Quel «parto mostruoso» concepito da Iago all'inizio della tragedia, che sarà «cura delle tenebre d'inferno mettere alla luce»; quel suo manifestarsi continuamente come coperto da una maschera, in un reiterato gioco di apparenze; quella straordinaria acutezza che gli fa intravedere negli altri - in particolare, nelle donne - lo stesso suo gioco di maschera e apparenze; tutto ciò coinvolge una difficoltà di fondo, una indecisione di identità personale e di esistenza, che si esprime nella celebre battuta: *Io non sono ciò che sono (I am not what I am)*. Ma proprio questa battuta, che arieggia, in modo denegativo, la definizione che il Dio di Mosè dà di se stesso, indica bene l'esistenza di una organizzazione individuale definita prima *dell'incontro*, diciamo, con un reale determinato (la lettera, il fazzoletto). Un reale che da un lato è il prodotto di quella organizzazione e da un altro lato, come prodotto staccato dal suo produttore, può certo servire a confermarla o smentirla, ma mai a determinarla assolutamente.

In modo più reciso di Freud, Lacan afferma dunque la generalità dei fenomeni di coazione a ripetere. Ma ancora una volta questa coazione ha il suo principio in qualcosa che è al di là di se stessa, al di là dell'organizzazione che manifesta. Cioè al di là del piacere, nella pulsione di morte, per Freud; nel gioco autonomo della catena significante, secondo il modello esemplificato dalla lettera, per Lacan. Ho scritto principio, e non causa, perché in Lacan il riferimento della coazione a una logica *autonoma* del significante è esplicito, e in Freud tutta la teorizzazione della pulsione di morte è esposta nella dimensione dell'incertezza, che di per sé implica una messa in crisi dell'impostazione causalista (come nota finemente A. Armando nel suo recente *Mito e realtà del ritorno a Freud*, Armando, Roma, 1973). Ma la dittatura lacaniana della lettera, come la «fantasia» freudiana dell'al di là, comportano ancora un richiamo estrinseco. Così dicendo, è chiaro che fornisco una definizione diversa, che del resto traspariva già nell'analisi di Iago: *la coazione a ripetere è la denominazione descrittiva di una legge interna di ripetizione, propria di ogni individualità considerata.*

Mi sembra che questa definizione consenta di superare lo scarto tra una nozione come quella di coazione a ripetere, così densa, così resistente nell'osservazione psicanalitica, e le teorizzazioni finora proposte; consenta quindi di uscire da una casistica vissuta come eccentrica, singolare, e di ripensare unitariamente tutta la analisi. Per far questo, occorre evidentemente esplicitare i modi attraverso i quali questa legge di ripetizione si

afferma nell'ambito dell'organizzazione individuale.

In primo luogo sembra necessario porre una distinzione logica tra due fasi o momenti della vita umana, in stretta correlazione tra loro, anche se la prima tende a prevalere nel periodo iniziale, e la seconda in seguito. Una prima fase è caratterizzata essenzialmente dalla messa in opera, attraverso il rapporto con l'altro (gli altri), di alcuni processi fondamentali che nel loro insieme rappresentano la più concreta *costruzione* dell'unità dell'individuo. Questa unità comporta, per essere tale, lo stabilirsi di alcune regole fondamentali (le più fondamentali), che la definiscono nella sua particolarità; una volta stabilite e operanti, queste regole delimitano di per se stesse, semplicemente per il fatto di essere operanti, il campo delle esperienze (delle operazioni) possibili. S'innesta qui l'insieme dei fenomeni di *ripetizione*, come formulazione, che si snoda nel tempo, dell'organizzazione già data. È questa la seconda fase, diversa dalla prima logicamente prima ancora che temporalmente.

Rispetto a questa unità in costruzione, l'esperienza - la realtà storico-sociale - interviene infatti in due *posizioni* radicalmente diverse: nella prima fase, è un intervento direttamente formativo, che contribuisce a stabilire le regole fondamentali di cui si è detto; nella seconda, la realtà è piuttosto il *risultato* di queste stesse regole. Vediamo di approfondire sommariamente questi due punti.

La prima considerazione ci propone una domanda classica: quand'è che un uomo diventa uomo? Qual è il momento di passaggio tra ciò che non è ancora un uomo, e l'uomo? Se osserviamo storicamente le risposte date a queste domande, vediamo come il momento della transizione venga spostato sempre più indietro: dall'adolescenza all'età scolare, e poi a quella prescolare e della prima infanzia: con Freud ci rifacciamo ai due-quattro anni, con Lacan all'introduzione del (al) linguaggio, con la Klein e Spitz al primo anno di vita. Ogni volta, il momento di transizione viene indicato come il punto di passaggio tra ciò che è ancora animale, o biologico in senso lato, e ciò che è propriamente umano in senso stretto, cioè simbolico-storico-sociale; e ogni volta, il momento di transizione viene indicato come privilegiato rispetto a tutti gli altri.

Ci potremmo chiedere quali sono le ragioni che hanno condotto a questo spostamento, che è tale da coinvolgere, evidentemente, il significato stesso dei vari periodi della vita individuale, e quindi della vita individuale in genere; prendiamo l'adolescenza, per esempio: nelle società di tipo occidentale, essa non è più vissuta come quel periodo di radicale trasformazione e «iniziazione» all'umano che è stata in passato; o la vecchiaia: deprivata di ogni «saggezza feconda», essa è ridotta ad attesa inerte della morte.

Ma ciò che ci interessa immediatamente è un altro fatto: nel momento in cui si traccia un nuovo confine dell'umano, chi lo traccia lo indica come decisivo per tutto il resto, e tale da riassorbire in sé sia ciò che è stato prima di esso, sia ciò che verrà in seguito. È come se a un

faticoso allargamento dell'umano, a una lotta contro la rimozione storica dell'umano, facesse riscontro una nuova falsa coscienza, e una lotta nella falsa coscienza. Basti pensare alle contese tra freudiani e kleiniani, o tra freudiani e lacaniani.

Ora, se ci poniamo dal punto di vista della costruzione in atto di una nuova individualità umana, questo privilegiamento di un momento rispetto ad un altro perde significato. Ciò che viene privilegiato, semmai, è il loro *ordine* di successione, in cui ogni momento costituisce una *scansione* dell'organizzazione precedente, una sua *riformulazione*.

Prendiamo per esempio il rapporto tra il bambino piccolo e sua madre, o, come si dice orridamente, il «sostituto» di sua madre. Il mondo che lo foggia (il mondo della madre - la madre come mondo) è un mondo corpo in continuazione con il suo, prima, poi comunicante con esso; un corpo che lo tocca, lo accarezza, lo nutre, lo fa sobbalzare, lo tratta con delicatezza oppure no, con esitazione oppure no; un corpo che gli comunica caldo, freddo, equilibrio, squilibrio, pressione, contatto, odori, ritmo, suoni... Quest'esperienza traccia alcune linee *fondamentali* nel bambino come corpo desiderante e comunicante, sulle quali s'innesta poi l'universo del linguaggio. E questa è un'esperienza che, mentre a sua volta modella il bambino, presuppone quell'esperienza precedente; vale a dire: il simbolico presuppone quei privati simboli corporei.

Si capisce così che, se nel corso della costruzione qualcosa manca o è di troppo (per limitarci a questo criterio elementare di valutazione), questo qualcosa difficilmente potrà

essere inserito o tolto in seguito: infatti tutta la costruzione avviene sulla base di quella esperienza contraddistinta dalla mancanza o dall'eccesso. E si capisce anche come la difficoltà sia tanto maggiore, quanto più vicina all'origine è tale esperienza.

Nell'ambito della prima fase, considerata a sé stante, le possibilità di una correzione successiva di qualcosa che si è tracciato, iscritto prima (di un *feed-back*, per esprimerci col linguaggio della cibernetica) sono dunque ridotte. Ma qui interviene la seconda fase, con ciò che potremo legittimamente chiamare il *paradosso* della ripetizione. Abbiamo detto che, una volta operanti certe regole di costruzione (per intervento della realtà impersonata dalla madre, dai genitori), queste stesse regole tendono a delimitare la realtà, a ritagliare l'esperienza della realtà sulla base del loro specifico funzionamento. A questo punto la realtà si presenta come un *prodotto* delle regole, è inserita in una logica di ripetizione che ha il suo fondamento obbligato nell'organizzazione stessa dell'individuo. Ma proprio per questo, ad ogni momento l'organizzazione si accosta sensibilmente a una situazione che, nei tratti fondamentali in cui è colta, *ripete* quella in cui si è costituita, e quindi *riapre il gioco*. L'organizzazione individuale è *costretta* a cercare la propria conferma nella realtà, e proprio per questo si espone alla modificazione.

La realtà che viene ritagliata, selezionata, in funzione delle regole, non è, né può essere mai, quella in cui si sono costituite le regole. La ricorda, la ricalca in alcuni tratti, quelli che la

fanno appunto ritagliare. Ma, trattandosi di una realtà storico-sociale, non può mai coincidere con essa. Su questa *differenza*, oltre che sulla flessibilità o rigidità dell'organizzazione individuale, si basa lo *specifico tipo di ripetizione* che qui interviene. Può trattarsi di una riedizione pressoché puntuale del già dato; oppure di un movimento che, tenendo *presenti* alcuni elementi di partenza, li trasfigura in una situazione incomparabile con la prima; oppure, anche, di una ripetizione che la conferma in termini ulteriormente impoveriti, degradati. Vediamo dunque chiaramente come la ripetizione sia solo un termine generale - e come tale, facilmente fuorviante - per indicare varie possibilità, varie modalità distinte. Da un punto di vista didascalico e astratto, può essere utile denominarle differentemente. La prima, allora, la chiameremo *replica*, per rappresentare una riproduzione senza originalità, un facsimile per così dire, come si parla della replica di un'opera teatrale, di un quadro. La seconda, *ripresa*, per indicare un ricominciamento aperto verso l'avanti, modificatorio, come si parla della ripresa di una commedia, della ripresa di un motore, di una partita, di una gara (nella voga, la ripresa è quando il remo, uscito dall'acqua, viene spostato in aria prima di essere rituffato). Chiameremo infine *riduzione* una ripetizione più schematica e povera dell'originale, come si parla della riduzione cinematografica di un romanzo; e, anche, e non meno importante, come si parla di riduzione all'obbedienza, con tutto ciò che questo atto comporta di violenza e di sopraffazione. Per questi motivi, e per evitare ogni idea di uno spostamento (mitico) al passato, preferisco questo termine a quello abusato di *regressione*.

Ciò che si è detto consente come primo movimento di capire qualcosa che ha lungamente preoccupato Freud: vale a dire l'episodio «traumatico», che, nel resoconto di colui che lo ha «subito», risulta essere la causa del suo male, il fatale accidente che ha fatto deviare la sua vita. Esso invece è di fatto il *risultato* di un incontro tra una particolare realtà e quella particolare individualità; è *determinato* piuttosto che determinante, rientra in una «scelta» piuttosto che nel «caso». In quest'incontro si verifica uno scacco, un insuccesso, e in questo senso l'episodio viene avvertito come «traumatico». E la sua ripetizione cieca rappresenta tentativi sempre rinnovati di riaprire una questione che ogni volta viene chiusa. Di qui l'impressione che si ha, ascoltando certi resoconti, di una singolare «sfortuna» che si accumula su una persona; lo stesso «incidente», la stessa «disgrazia» che si ripete a perdita d'occhio fin dentro gli anni bui dell'infanzia; gli stessi personaggi, si direbbe, immobilizzati in mosse da figure di cera, da sempre, per sempre. Ma immobile è solo l'impossibilità di quella persona ad andare oltre, a superare la prova che ogni volta essa stessa si prepara.

E così possiamo comprendere perché Freud, giunto alla constatazione della ripetizione, se ne sia ritratto.

Ciò che gli appariva attraverso la sua esperienza di analista, cioè attraverso la vita dei suoi pazienti e la riflessione sul transfert, era in prevalenza il *lato cattivo* della ripetizione, la ripetizione come replica o riduzione. Nella

posizione in cui Freud si era collocato, questa poteva sembrare una *conclusione*, e tale per di più da coinvolgere l'intera prospettiva del suo lavoro. Ci risulta così chiara la continua tendenza alla rimozione del problema che notiamo in lui; e possiamo anche valutare fino in fondo la grandezza di avercene parlato.

Il lato cattivo della ripetizione risulta a un certo punto dominante anche nella riflessione che un filosofo, Soren Kierkegaard, primo dopo Leibniz (a quanto egli ci dice) introduce sulla base della propria esperienza personale (e non poteva essere altrimenti). Si tratta del libro intitolato *Gjentagelsen*, termine danese che nella traduzione tedesca, inglese e francese diventa *ripetizione*, mentre in quella italiana (di Angela Zucconi)³ assume appunto l'aspetto di *ripresa* (si sottolinea così, giustamente, un significato che il termine ripetizione tende a soffocare; a costo peraltro di alcune forzature nel testo, come vedremo). Il personaggio che firma il libro, Constantin Constantius, pseudonimo certo non indifferente, esalta all'inizio la sua scoperta filosofica della ripetizione: «Come i greci insegnavano che la conoscenza è reminiscenza, così la filosofia moderna insegnerà che tutta la vita è una ripetizione (ripresa, nella trad, cit.)»; «è una nuova categoria che deve essere ancora scoperta»; e così via. Egli sottolinea varie volte il «significato pratico» del nuovo concetto, presentando esempi nei quali traspare l'ironia di Kierkegaard. «Quando il prof. Ussing in un suo discorso tenuto alla società "XXVIII Maggio" disse una frase che non incontrò il favore del pubblico, che fece il professore, noto allora come uomo risoluto ed aggressivo in ogni occasione?

Dette un pugno sul tavolo e disse: “io ripeto”»; oppure: «Una volta a una festa di corte la regina raccontò una storiella, tutti risero compreso un certo ministro che era sordo; costui subito dopo pensò bene di alzarsi chiedendo che fosse concesso anche a lui di raccontare una storiella e raccontò la stessa. Domanda: che ne pensava il ministro del valore della ripetizione?» (ripresa, nella trad. cit.). Ma Constantius, non pago di questi esempi, escogita una *prova* personale: si reca a Berlino, dove è già stato una volta, e tenta di ripetere gli eventi felici che gli sono capitati la prima volta: ma alla rievocazione struggente fa riscontro la più completa delusione: il delizioso posto a teatro è occupato, la rappresentazione non fa ridere, la stanza è urtante, l’Unter den Linden polverosa, la ballerina acerba ormai matura, ciò che si ripete è solo il disagio, la banalità, la «natura morta». Tornato a casa sua, dove prova un’altra grave delusione dello stesso genere, Constantius, ormai convinto che la sua tesi è sbagliata, si riduce ad osservare meticolosamente un «ordine monotono e uniforme», in cui «tutto quello che non può camminare sta al suo posto e quanto può camminare fa il cammino prescritto»; adotta insomma il ritualismo di un «movimento pendolare» nel chiuso della sua stanza, destinato si direbbe ad attutire il lutto per l’impossibilità della resurrezione del passato nel presente. A questo punto la soluzione per Kierkegaard, l’autentica ripresa come restituzione raddoppiata di ciò che è stato irrimediabilmente perduto nel tempo, si trova nello spostamento su un piano religioso, ed è esemplificata dalla vicenda di un giovane interlocutore di Constantius, in cui Kierkegaard

ha raffigurato se stesso e il suo amore per Regina Olsen.

Fuori di questo «movimento religioso», la conclusione di Kierkegaard sembra corrispondere a quella di Freud. La ripetizione non esiste, asserisce Constantius; la ripetizione è fondamentale, sostiene Freud: eppure entrambi finiscono per ritrovare, sembrerebbe, la ripetizione del negativo, quella che richiama precisamente la morte propria e delle cose. Chiediamoci il perché di questa coincidenza. In Constantius, il passato felice non può risorgere perché egli ne chiede la restituzione integrale, il suo recupero nell'identità: ora, questo significa che esso non ha *alcun sostituto* nella realtà presente, nessuna possibilità di trasferimento. C'è l'impossibilità di spostarsi dall'oggetto del passato felice - diremmo meglio, idealizzato - verso un altro oggetto presente; la realtà presente non ha valore, rispetto a quel passato, se non come contenitore passivo di ciò che già allora era contrassegnato negativamente, già allora era collocato in una zona inferiore e respinto. A questo punto il ritualismo della monotonia rappresenta l'unica alternativa tra il suicidio - come modo di ricongiungersi immaginariamente a quella realtà - e l'esperienza religiosa, in cui il ricongiungimento avviene su un piano che Constantius rifiuta. Per Freud, invece, a differenza di Constantius, il passato diventa presente: è il transfert, l'agire (come *Agieren*, naturalmente; si veda la seconda parte). Ma in questo modo il presente quasi non esiste di per sé, non incide; e poiché l'esperienza passata risulta essere, in buona parte, «al di là del principio di piacere», la sua ripetizione tende ad essere ripetizione del negativo. In entrambi i casi, il reale presente sbiadisce di fronte al

passato, sia perché non riesce mai a sostituirlo (Constantius), sia perché ne costituisce una semplice eco (Freud). Ecco la ragione della coincidenza, pur nella radicale diversità delle premesse. Ora, il paradosso della ripetizione che abbiamo individuato ci consente di cogliere il reale presente come qualcosa che è *parte in causa* della ripetizione stessa; come un'alternativa che si apre - anche se spesso per chiudersi istantaneamente. Il «pessimismo» kierkegaardiano e freudiano riceve ogni giorno fin troppe conferme; non si tratta di negarlo in nome di un euforico ottimismo verbale, sostenuto dai conforti di qualsivoglia ideologia; ma piuttosto di sciogliere la difficoltà, concettuale e pratica, che impedisce di afferrarlo alla radice. Gli esempi e gli interrogativi che porterò ora, tratti dalla mia esperienza prossima o lontana, vogliono essere uno schizzo preliminare di questo lavoro.

Nella seconda parte dell'articolo, si è parlato di una ragazza in analisi, e si è riferito un punto del suo discorso in cui torna insistente il tema del rapporto con qualcuno (l'analista, il marito, la madre) che non le dà, o non le dà abbastanza, pur potendo dare. A distanza di vari mesi, alcune sedute sono occupate da un curioso problema. Sua madre si è messa in mente di vendere un anello prezioso che possiede e col ricavato comperare uno strumento musicale a una sua nipote. Lei (l'analizzata) critica la decisione: ma quella cosa se ne farà, appena le passa il capriccio se ne dimentica. Poi risulta che quell'anello l'ha regalato il padre a sua madre, il giorno che lei (sempre l'analizzata) si è sposata. Strano, quasi una specie di risarcimento; ma per

cosa poi? Le è venuta un'idea: comperare lei l'anello di sua madre, facendo debiti, perché non ha soldi in questo periodo, e poi al prossimo compleanno farle la sorpresa di restituirglielo. Buona idea, decide di metterla subito in pratica. Il giorno dopo, riferisce di aver sognato che stava in una stanza, c'era un comò che ricordava quello della camera del padre... tre scimmiette sul comò fan l'amore con la figlia del dottore... e c'era qualcuno, un'infermiera? che le faceva un'iniezione endomuscolare... a proposito dell'iniezione, come si dice: *inoculare*? Ah già, *inculare*, e subito le viene in mente Marion Brando nella scena di *Ultimo tango a Parigi*. Di Brando ha parlato all'inizio della seduta, le piacerebbe far l'amore con un «personaggio importante».

Il riferimento sessuale, che coinvolge il padre-analista-personaggio importante, è troppo evidente perché, appena accennato, lei non lo colga subito. Ma immediatamente dopo aggiunge un commento che sembra venire da un'altra parte: allora, comperando l'anello che mio padre ha regalato a mia madre, mi inetto al posto di mia madre, e lei diventa mia figlia, perché è ai figli che di solito si fanno i regali.

Rispetto al resoconto riportato nella seconda parte, c'è qualcosa che si ripete: il rapporto con qualcuno (la madre, l'analista) che possiede ciò che lei non ha (l'anello, i soldi); ma la situazione statica della precedente seduta, in cui lei era occupata interamente, per così dire, dal risentimento e dall'invidia, si è ora messa in movimento. C'è un circuito di acquisizione-rivalsa che coinvolge altri personaggi (il padre-dottore/infermiera-Brando). Questo corrisponde a un movimento dell'intera situazione, lei è meno

dipendente e le difficoltà di deglutizione non sono più al centro della scena. È come se il tema, la frase dell'inizio, si mostrasse ora in pieno svolgimento.

Tra il primo e il secondo resoconto, è intervenuto il lavoro dell'analisi come realtà di ripetizione *differente* da quella in cui si è formata la frase contratta della sua vita. Differente ma consonante con essa; e quindi in grado di aprirla a una *ripresa*.

Una giovane impiegata che è stata lasciata dal suo uomo e sta per affrontare un week-end solitario, si sveglia piangendo da un sogno in cui *lui se ne sta andando e allora lei per dispetto butta per terra una chiave a cui è appesa una piccola palla. Lui corre e corre per raggiungerla, forse insieme a un amico con cui lei prima passeggiava e parlava.*

L'immagine della chiave con la palla rimanda immediatamente a qualcosa che è successo oltre vent'anni prima. Aveva accompagnato sua madre dal portiere di un piccolo albergo, dove suo padre - separatosi da sua madre - era «caduto dalla finestra», fratturandosi un braccio e una gamba. La madre aveva chiesto informazioni al portiere sull'accaduto; la sognatrice «non ricorda bene» il contenuto di quel colloquio: era emerso, pare, che suo padre al momento dell'incidente non era affatto ubriaco, come tendeva a pensare sua madre. Durante il colloquio, l'attenzione della bambina si era concentrata sulle chiavi dell'albergo, alle quali era appesa una piccola palla.

Nel sogno di lei adulta, la chiave che butta per terra e che il suo uomo insegue condensa dunque

enigmaticamente in sé il significato di protesta, di richiamo che il tentativo di suicidio del padre aveva avuto verosimilmente nei confronti di sua madre; un significato che la bambina «disattenta» aveva colto e fatto suo. Vent'anni dopo, in una situazione di solitudine, il richiamo, la minaccia nei confronti dell'uomo che l'ha abbandonata compaiono nel suo sogno attraverso la stessa *traccia* di allora: una chiave a cui è appesa una piccola palla.

Ma c'è di più. Pochi giorni prima del sogno, la ragazza aveva suonato alla mia porta per la sua seduta di analisi. Al momento di aprirle, il cilindro della serratura, già malfermo, si staccò e non potei quindi farla entrare. Fui perciò costretto a pregarla di scendere in cortile, dove le avrei buttato la chiave che le avrebbe consentito di aprire la porta dall'esterno e di entrare. Così accadde. In quei pochi minuti d'imprevisto, non è assurdo pensare che d'improvviso si facesse presente e reale in lei la *scena immaginata* del suicidio del padre, si facesse di nuovo vivo tutto il rapporto rimosso con lui. Una prova di ciò potrebbe essere data dal fatto che sia lei che io, nel corso del racconto del sogno, non ricordammo affatto l'episodio, intervenuto pochi giorni prima e del tutto eccezionale: era intervenuta una nuova rimozione, che aveva colpito anche me. Ma il materiale su cui si era esercitata non andò perduto e nel sogno ricomparve. Infatti, la chiave buttata per dispetto è rincorsa, pare, anche dall'amico con cui parla, una persona *cara* (nel duplice senso di *costosa* e *benvoluta*), in cui non è difficile cogliere l'analista.

La protesta per l'abbandono è stata propria della vita del padre, lo si deduce da numerose

vicende; lei si è precocemente immedesimata con lui e in una situazione di solitudine ecco affiorare in lei, nel sogno, il gesto che fu di suo padre. Ma è un modo di affiorare ambiguo. La chiave è la sua protesta, si è detto, nei confronti dell'altro. Ma quest'altro (l'amico; l'analista) viene a cadere dentro una rete abbastanza stupefacente di coincidenze anche reali, non soltanto simboliche, con la figura del padre, e la chiave è anche carica, come si ricava da altre circostanze, di auguri mortiferi nei suoi confronti, per il risentimento legato al suo distacco. Ci troviamo qui nel punto nodale di uno sviluppo non ancora dato, non ancora delineato, in cui la ripetizione *si espone* alla realtà della conferma o della modificazione.

Quando qualcuno, per qualsiasi motivo, compie l'atto significativo di recarsi da un analista e chiedergli un'analisi, l'analista sa già che costui metterà in atto, se non ha già messo in atto, vari interventi nella realtà per mantenere, paradossalmente, proprio quella situazione penosa da cui vuole staccarsi. Così per esempio può succedere che nell'intervallo tra il colloquio preliminare e l'inizio vero e proprio dell'analisi - un intervallo che di solito è di svariati mesi - il candidato si sposi, si divida, si licenzi, abbia una serie impressionante di incidenti, venga derubato più volte della macchina lasciata incustodita, venga spostato in una città lontana... In tutti i casi, il tipo di intervento nella realtà è indicativo del tipo di problema che egli vuole - e non vuole - affrontare. L'intervento nella realtà si rivela nella successiva analisi fondamentalmente una replica di qualcosa che nell'analisi potrebbe esporsi,

riaprirsi, e ha il compito di proteggere da tale eventualità.

Se l'analista è di solito preparato di fronte a queste situazioni, lo è di meno di fronte a situazioni che sono invece, secondo me, sempre più frequenti dopo che l'analisi è diventata una istituzione riconosciuta. Non interviene più qualcosa che costituisce un riparo rispetto alla prospettiva di mutamento dell'analisi; ma l'analisi stessa, tutta intera, è assunta come riparo rispetto alla prospettiva di mutamento. Questo non significa affatto, come si tende facilmente a credere, che chi chiede l'analisi non abbia seri, e talora gravi motivi per farlo; talvolta, questi motivi si sono anzi recentemente aggravati, e l'analisi sembra proprio l'ultima spiaggia. Ma se si bada al *momento* particolare in cui l'analisi viene chiesta, per disagi e difficoltà che risalgono di solito a parecchi anni prima, ci si rende conto che il candidato cerca senza saperlo di evitare qualcosa che gli si sta presentando ora nella realtà; qualcosa che si lega, per esempio, alla conclusione degli studi, a un matrimonio fallito, a una carriera in crisi; qualcosa che comporta insomma a breve scadenza una decisione da prendere, che potrebbe riaprire una situazione fino a quel momento bloccata. Allora l'analisi può intervenire come il momento di una nuova e duratura otturazione (a volte addirittura «interminabile»), in cui l'analista non si renderà conto, se non forse dopo molto tempo, di essere stato giocato fin dal principio, di essere lui stesso il più importante elemento della *replica*. Di fronte al moltiplicarsi di queste situazioni, è da chiedersi se il più importante atto *analitico* non sia qui, paradossalmente, il rifiutare l'analisi.

L'istituzione psicanalitica, si è detto, contribuisce spesso a spostare l'intero processo analitico dalla parte della *replica*. È interessante vedere come essa favorisca questo spostamento *negli analisti stessi*. In che modo? L'istituzione, come è noto, pone come condizione di base a coloro che ne vogliono far parte - e che sono da essa selezionati - una analisi personale. Quest'analisi, per il fatto che ha di mira l'accesso alla condizione di analista ed è condotta da analisti dell'istituzione deputati a questo preciso compito (analisti didatti), è detta *analisi didattica*, ad essa fanno seguito un paio di analisi che il candidato deve condurre sotto la supervisione di un didatta e vari insegnamenti teorici. Dopo di che, il candidato accede a quella che in gergo è detta «zona di parcheggio», vale a dire uno stato, della durata di alcuni anni, nel corso dei quali partecipa alla vita dell'istituzione, non però a pieni diritti (per esempio, non ha diritto di voto); si ha infine, attraverso alcune prove di tipo accademico, avvertite come un «pedaggio» o una «tassa», l'accesso alla condizione di *full member*, membro pieno, compiuto, rotondo (l'uso del termine inglese, piuttosto abituale, veicola forse l'alone degli importanti collegamenti con l'Associazione Internazionale e con il suo Direttivo, prevalentemente anglo-americano). Questa condizione a sua volta sbocca, qualche anno dopo, nell'areopago della didassi. Uno schema perfezionato, non c'è che dire! e nel quale si ritrova quell'ideale di repubblica platonica a cui Freud e Ferenczi si rifecero *esplicitamente* per fondare l'istituzione («il fatto che tutto intero uno stato fondato secondo natura sia sapiente dipenderà dalla sapienza del suo ceto e parte più

esigua, ossia di chi presiede e governa e, come sembra, è questa classe, per natura la più esigua, cui tocca di partecipare di quella scienza che, sola tra tutte, ha diritto al nome di sapienza», *Repubblica*, 428 e). La repubblica freudiana ha lo scopo di preservare la nuova scienza-sapienza dal caos e dalla dissidenza e per far ciò si affida appunto a pochi sapienti. Ma ciò che ne è seguito è stato del tutto inatteso: sono sorte difficoltà gravi di segno opposto a quelle temute all'origine. In particolare, nel processo di formazione degli analisti. È vero che, già nella descrizione platonica, «i giovani devono tacere, come vuole convenienza, quando sono presenti persone anziane, farle accomodare sui giacigli e alzarsi in piedi quando si avvicinano; rispettare i genitori; e poi taglio dei capelli, vestiti, calzari, il generale portamento della persona e ogni altra cosa simile» (*Repubblica*, 425 b); ma nell'istituzione psicanalitica i giovani sono diventati, in media, *too respectful*, per usare l'espressione di Michael Balint, cioè troppo ossequiosi, conformisti e sottomessi. È una constatazione diffusa; meno diffusa è la ricerca delle cause.

Ora, nel curriculum analitico, la selezione iniziale, l'analisi con un didatta, i vari sistemi di controllo e promozione sono tutti momenti nei quali s'incarnano ripetutamente il prestigio e il potere dell'istituzione, già molto forti agli occhi del candidato prima ancora che egli chieda di entrare a farne parte. (Il disprezzo e il dileggio, così frequenti oggi nei confronti dell'istituzione psicanalitica, non devono trarci in inganno su questo punto). Di conseguenza, il processo analitico non favorisce qui l'autonomia e lo svincolamento dagli arcaici legami di dipendenza. Anzi, al contrario: proprio perché è

legato all'istituzione, esso promuove la assimilazione di un nuovo e robusto sistema di regole, di norme, di procedure, che rafforza gli antichi legami anziché scioglierli, proprio nel momento in cui se ne offrirebbe la possibilità. Di qui una duplice, apparente contraddizione: storicamente, il periodo più fecondo dell'analisi è stato quello in cui Freud era circondato da «selvaggi», cioè da analisti che agli occhi degli attuali tutori dell'istituzione non sarebbero neanche analisti; la produttività analitica più interessante dei giorni nostri si situa fuori o ai margini dell'istituzione, mentre all'interno il sapere è *istituzionale*, cioè svolge un compito definito di affiliazione, conferma e riconoscimento.

Ancora una volta, l'analisi funziona a favore della replica anziché della ripresa, e al posto dell'atteso «irrobustimento» della personalità, essa conduce a un suo indebolimento duraturo, che richiederà anni di lavoro per essere superato, se mai sarà superato. Socrate non può entrare a far parte dell'areopago - come fu il sogno di Plutone - pena un radicale stravolgimento del suo insegnamento: è questa la dura lezione che vale sia per Platone, sia per Freud.

Se gli esempi fin qui riportati riguardano l'analisi, è perché questa rientra per così dire nel territorio originario della ripetizione. Come si è già detto, essa consente di riformularne i concetti fondamentali. Qui però vorrei far vedere rapidamente come essa intervenga in alcuni nessi o momenti cruciali dell'agire extraanalitico.

A partire dai centri di maggior sviluppo produttivo, ma non solo da qui, c'è oggi una spinta alla de-istituzionalizzazione, abbastanza diffusa (scuola, istituzioni di controllo sociale). Vengono a cessare le ragioni storiche che avevano dato forza a quelle istituzioni, che le avevano fatte sentire necessarie. Ora sono colpite, globalmente, da una specie di malattia grigia, una malattia si direbbe di inutilità; quelli che ci stanno dentro e le fanno funzionare avvertono sordamente la superfluità, l'anacronismo e, per reggere, sono costretti a far uso dell'abuso, della costrizione, tanto più insopportabile quanto meno giustificabile. Armature di regolamenti, di codici, macchine complicate, sistemi regolati con minuziosità: tutto questo si fa più visibile, eppure sembra aver perso peso specifico. Non è un processo semplice. Al declino storico delle istituzioni corrisponde spesso un loro incremento fantasmatico. Ora che molte di esse sembrano in declino nel loro senso complessivo, proprio ora possono apparire fortissime, temibili, persecutrici. Come dei moribondi o dei morituri che si vendicano dei sopravvissuti.

In molti individui, sembra diminuito il bisogno di istituzioni di sicurezza, o perlomeno dell'aspetto di sicurezza delle istituzioni esistenti. Anche a livello personale: maggior fluidità dei rapporti, non solcati, almeno a prima vista, dal segno del bisogno; nello stesso tempo, minore intensità, intercambiabilità. Subentrano nuovi tipi di angoscia, relativi all'identità personale: angoscia di invischiamento, incollamento, agglutinazione; senso del possibile riassorbimento in un tutto indistinto, e che tutto cancella; di qui nostalgia di un segno, di una

unicità che viene ricercata nei modi più disparati, spesso irrealizzanti.

È in questo contesto che sorgono e si muovono i tentativi di contro-istituzioni programmaticamente liberanti; tentativi di comunità degerarchizzate, fluide, a vari livelli: comuni, controscuole, gruppi di ricerca, gruppi di autoascolto, gruppi psicanalitici, istituzioni aperte. Negli estranei, tendono a suscitare di solito un rifiuto più o meno netto, e la condanna è ora morale, ora tradizionalmente politica, ora semplicemente igienica: il seguirle nei loro sviluppi implica la capacità di porsi, almeno per un momento, *al di là* dei propri schemi d'identità e di sicurezza - dal rapporto con il sesso e la famiglia alla politica a tutto il resto. Così sorge facilmente in costoro il senso di poter perdere i propri legami e mentre si bada a rafforzarli si mettono in atto, nei confronti degli *altri*, tentativi più o meno articolati di soppressione e negazione, o si crea una cintura sanitaria, un quartiere a parte, una zona di separazione.

Ma non è questo il pericolo maggiore che corrono queste contro-istituzioni. Non per questo miriadi di esse sono finite negli scorsi anni. Il pericolo maggiore viene dall'interno, dalla loro stessa origine. Coloro che si uniscono a formare una comune, un gruppo di liberazione, hanno in sé, come profonda ferita personale, la crisi dell'istituzione che vogliono sostituire o dei rapporti che intendono ricreare. La profondità di questa crisi è direttamente proporzionale all'intensità del desiderio di mutamento. Si profila a questo punto tutta la difficoltà e l'ambiguità della ripetizione. Aperta verso l'avanti: e allora prende corpo l'immagine trascinante di rapporti realmente innovativi, e

insieme di un nuovo *sapere* dei rapporti, un sapere comune che è il superamento reale dei saperi istituiti e divisi che conosciamo. Oppure - e questa è la situazione più frequente; o quella a cui è più facile ritornare - prevalenza della vischiosità del passato nel presente, e dissoluzione a breve scadenza.

Ancora una volta, quante volte l'abbiamo visto! è il lato cattivo della ripetizione che sembra dominare. Quale la ragione? Si può intuirlo in ciò che è caratteristico di molte di queste iniziative: quasi un vento d'ebbrezza, un eccesso di grazia, la facilità dei gesti e dei rapporti, l'assenza di drammaticità: è *V idealizzazione* che è all'opera, con la continua minaccia di veder sorgere all'orizzonte, e poi dentro di sé, quel negativo che essa intendeva eliminare. Il passato è troppo duro, aboliamolo dal *programma* del presente e del futuro: ma il passato abolito con un gesto ritorna come un *fantasma* che distrugge quel programma. È questo il tragico circolo vizioso in cui molti di noi sono passati in questi anni, e di cui molti potrebbero fare il resoconto.

Prendiamo per esempio la questione del potere, dei ruoli di potere e correlativamente di *impotere*, per così dire, la forza asimmetrica degli individui. La loro abolizione verbale, tanto più decisa quanto più acuto è stato il problema che hanno suscitato in passato, si risolve spesso in un potere (e impotere) *attribuito*, riconosciuto e non riconosciuto, pronto a caricarsi di connotati irreali assolutamente distruttivi. Quel «qualcuno che sa», di cui parla Cooper ne *La morte della famiglia*, che dovrebbe essere sereno garante del viaggio di ciascuno «attraverso il proprio io», perde rapidamente i connotati

idealizzanti che gli vengono attribuiti per tramutarsi, agli occhi dei viaggianti, in efficace persecutore. Quel «qualcuno che ci lasci in pace» si trasforma agli occhi di molti in qualcuno che ci fa la guerra dall'interno.

«A me piace molto fare il giardinaggio nelle ore libere. Ci aiuta il professore di applicazioni tecniche a piantare i chiodi e il recinto. In questi giorni mio papà sta per piantare gli ortaggi perché è l'ora e io vado sempre a vedere come fa e poi cerco di aiutarlo. Ma lui dice che sono buono a nulla e io gli dico che se non mi fa imparare lui non imparo più. A scuola mi piace quando bisogna piantare perché se anche sbagli nessuno ti sgrida e poi noi lo facciamo un po' per divertimento e un po' per imparare a piantare». (Dal tema di un ragazzo di I media; un ragazzo considerato svogliato e indifferente).

Una psicoioga mi ha raccontato il sogno di un operaio, che lavora in una delle fabbriche più moderne d'Italia. Si tratta di un incubo, che si è ripresentato spesso: c'è un enorme uccello, una specie di condor, che mangia chicchi d'orzo, e il suo apparato digerente, che a un certo punto del sogno risulta in primo piano, ha la forma del circuito elettronico a cui l'operaio lavora giornalmente.

Questo sogno mi torna spesso in mente. La realtà del lavoro industriale diventa, nel sogno, un'immagine di divoramento. Cioè essa conferma e porta alla luce uno dei più profondi incubi dell'operaio. Contribuisce con violenza massiccia e permanente a quel tipo di *riduzione* che ho esemplificato nell'espressione: riduzione all'obbedienza. L'incubo dell'operaio, a sua volta, ci dice che cosa è, o può essere, la realtà del

lavoro industriale per uno che ci è preso dentro, che è *mangiato*. (Nel discorso «teorico» di un militante che leggevo poco fa, ritorna più volte, riferita alla Fiat, l'immagine di «una bocca che mangia tutto»).

Forse qui si profila una soluzione concreta di quei rapporti tra psicanalisi e marxismo, tante volte tentati in modi estrinseci.

A questo punto non posso fare a meno di comunicare al lettore l'impressione che si è venuta chiarendo nel corso della stesura di quest'articolo: che cioè quest'articolo sulla ripetizione sia esso stesso una ripetizione, e che le tre parti che lo compongono non siano capitoli di uno scritto, disposti in bell'ordine uno dopo l'altro, ma formulazioni reiterate dello stesso tema. Mi auguro che si tratti di una ripresa, nel senso in cui ne ho fin qui parlato! Ma la tolleranza del lettore ha anch'essa un limite e mi affretto a sopprimere il (*continua*) che tenevo già pronto per collocarlo accanto alla firma, salvo *riprendere* il tutto in un'altra occasione o contesto.

(«L'erba voglio», X, marzo-aprile 1973)

1. «L'erba voglio», successiva al libro collettivo omonimo (Einaudi, Torino, 1971).

2. L. Amodio, *A proposito del triplice materiale per l'esistenza della libertà*, Faculté des Lettres, Lille, 1968 [dagli Atti del III Congrès international de l'Association internationale pour l'étude de la philosophie de Hegel, svoltosi dall'8 al 10 aprile 1968].

3. S. Kierkegaard, *Timore e tremore e La ripresa*, Ediz. di Comunità, Milano, 1971.